الدكتور جعفر آل ياسين

فيلسوف عالم

دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي

دار الأندلس

فيلسوف عالم

الدكتور جعفر آل ياسين

فيلسوف عالم

دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

دار الأندلس - بيروت، لبنان
هاتف: ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب: ١١٤٥٥٣ - تلكس ٢٣٦٨٣

« إنَّ الإنسان يجهل أكثر ممّا يعرف، وإذا عرف شيئاً من وجهٍ فليس يلزمه أنْ يعرفه من كل الوجوه؛ ولا يُوقع ذلك خَلَلاً فيما يعرفه»

ابن سينـــا

الإهداء

إلى ابنتي لألآء

عين القلادة

في عقد اللؤلؤ المنضود

تصدير

لم يكن الاستاذ الرئيس ابن سينا مفكراً كمفكري عصره فحسب ؛ بل كان عبقرية فذّة ، اقتحمتْ بملامحها القوية النادرة مسالك الطريق الوعر الذي قادها الى أعمق جذور الفكر الإنساني ، محاولة بذلك استكشاف ما وراء الظواهر من بواطن الأمور التي خفيتْ حقيقتها على أنظار العامة من الناس ؛ ممّن استعصى عليهم الوصول الى إدراك ما ينبغي إدراكه بالمقياس الذي يدركه الانسان العالم والفيلسوف الحق! .

فكانت طبيعة أبي علي الجسورة تخترق به مفاوز الزمن ، متجاوزة بذلك حدودها السوية الى ما هو أسمىٰ وأعلىٰ ، وأدق وأزكىٰ ، غير وَجِلةٍ ولا متهيبة من عالمها العتيد الذي فتح أمامها رُتج المعرفة الانسانية مليئة بكل ما هو طريف وجديد في عصر الفيلسوف . . ولم تكن هذه المعرفة حِرْفة احترفها لنفسه ، بل هواية استهواها ؛ فأحبها وأحبته ، وعشقها فعشقته ، وبذل في سبيلها جهد عقله وقلبه ، وهو بعد لم يتجاوز العاشرة من عمره ! .

أجل ، لم تكن معرفته تلك حرفة احترفها ـ فويلٌ للفلسفة اذا استحالتْ الى عملية احتراف ؛ فإن في ذلك موتها وزوال معالمها ، لأن الفلسفة كالفن ؛ كل ما فيها جديد وعتيد رغم قِدم أدواتها التي يصطنعها الفيلسوف . . والجدّة فيها هو كونها تعبيراً عن (موقف) لا يشبه المواقف السابقة حتى في الاقتباس والتأثر والتأثير فهي جديدة ؛ لأن عملية التركيب التي يمثّلها الفيلسوف أو الفنان هي الأصل أو التأصيل الذي نقصده ، سواء كان في هذه المواقف ما هو تقليدي خالص ، أو مبتكر جديد ، فهو (فلسفة) شكلاً ومضموناً ، خاصة عند العَوْد الى النّبع الذي صدر عنه في ظل حضاراتٍ انسانية قديمة وحديثة ومعاصرة .

والإنسان ـ هذا العالم الصغير ـ هو الحاكم وهو المحكوم من خلال هذه النظرة الواعية التي يحدسها من وراء عالم الظواهر ، ليخلق لنا صوراً جديدة بكل ملامحها ؛ ولكنها لا تعدو ، في خصائصها المتميّزة ، الأصباغ ذاتها التي اقتناها الفنان منذ عرف طرائف الفن ووسائل الانطباع والتشكيل والتحليل ؛ سواء لذاته أو للطبيعة التي من حوله ! .

وفيلسوفنا الرئيس ابن سينا ـ في ضوء هذه النظرة التي أوجزنا ـ يمثّل روحية الفنان بأعمق ما تحمله هذه الدلالة من معانٍ ومفاهيم ، وتمثّل تنظيراته الفلسفية نزوعاً انسانياً عميقاً نحو المجهول الذي يعود هو بذاته (غاية) تُرجى ، و(هدفاً) يُتطلع إليه ، و(أملاً) يربط مسالك السالكين الى برّ الاطمئنان والأمان !.

وكم تباينتْ هذه الطرق وتشعب بعضها مع بعض ؛ ولكنها في نهاية الشوط تعود وكأنها حزمة ضوء تجتمع الى بؤرةٍ واحدة في محصّلة واحدة ، رغم اختلاف شعاعها في الشدّة والحدّة ، والثقل والخفّة . فهي في حقيقتها نورٌ ينفذ الى أعمق أعماق الانسانية لينير حلْكتها ويزيل ظلمتها ويهديها سواء السبيل؛ كي لا تعشو ولا تخاف دَرَكاً ولا تخشى .

تلك هي (غاية) الفلسفة عند الاستاذ الرئيس ابن سينا : « إفادة اليقين بمبادىء العلوم الجزئية » حتى نصل منها الى مبدأ الوجود وعلله ؛ إما بفطرة العقل ، وإما بنزعة الاكتساب . . ولكن هل الفلسفة حقاً تؤدي بنا الى هذا المهيع الذي أراده الفيلسوف؟ . . ذلك هو السؤال الضخم الذي عجزتْ الفلسفة حتى اليوم عن أنْ تجيب عليه أو أنْ تأتي بما يجعلها تقف عنده مطمئنة راضية قانعة! . . وليس عجزها هذا صورة من صور السلْب أو الخذلان ، بل هو على العكس ، سبيل قادها الى النجاح والى استمرار ديمومتها ؛ لأنّها إنْ انتهتْ في سؤالها هذا الى (موقف) واحدٍ لا يتغيّر ، لم تعد فلسفة بالمعنى الذي أشرنا ، بل اصبحت عِلْماً يتحدّد بزمانٍ ويتعيّن بمكان ـ وليس المقصود هذا على الاطلاق ؛ لأن الفلسفة ليست علماً ولا يمكن لها أنْ تخضع لدلائل هذه الصفة ، رغم انها تسعى دائماً الى تغيير هذا العالم ، ولكن لا بالسبيل التي يسعىٰ إليها العلم ، لأن العلم ينحو دائماً وأبداً الى الأمام سواء بنظرته التجريبية أو البرهانية حيث يحقّق بذلك موقفاً جزئياً من الحياة يخضع للتطور والتغيرّ والحركة . أما الفلسفة فطريقها يدور عليها ، دوران الرحىٰ ، باختلاف عصورها وتباين حضاراتها ، تماماً كما تتحرك الأرض حول محورها ؛ فالمشكلات التي تتفحصها ليست بالجديدة قطعاً ، بل هي نَبْع قديم للتجربة الانسانية ، وغايتها تكوين إطارٍ متماسك منطقي وضروري من الأفكار العامة التي تسمح لنا بأن نفسّر كل عنصرٍ من عناصر الحياة ، ونستعرض الأشياء البادية الدارجة بالذات .

فهل كانت محاولة ابن سينا الفلسفية اذن تختلف وتتباين عما بسطناه سابقاً؟ . . أو أنها (وَقْفة) تصدر في لحمتها وسُداها عن فيضٍ لا ينضب يمدّ الانسانية منذ أقدم قديمها الى أحدث حديثها بسلسبيلٍ عذْب ثرٍّ يهْدي الضالين ويمضي بهم الى محجة العقل والمنطق والصواب؟ . .

إنّنا نعتقد أنّ الاستاذ الرئيس ابن سينا مثّل في (موقفه) تعادلاً بين وضعين : لم يكن فيلسوفاً مثالياً بحيث يدعو الى حصْر الحقيقة كلها في الذات العارفة . . ولم يكن فيلسوفاً ذاتياً

حصر نفسه في أحكام الذات دون العالم الخارجي ؛ بل كان يوازن بين عالمين ؛ عالم الواقع وعالم المثال فلا يغلب أحدهما على الآخر إلاّ بمقدار . وليس في ذلك ما يتناقض ودعوى أنّ « الروح الاسلامية تنكر الذاتية أشدّ الأنكار » ـ كما يحلو للدكتور عبد الرحمن بدوي ان يقول ذلك في كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ـ لأنّ الذاتية في الاسلام لا تستوي ، في تصورنا لها ، مع المنظور الذي تبنته الروح اليونانية وفلسفاتها ؛ حيث علاتْ وكأنها نوع من التحدي السافر هي والآلهة على حدٍّ سواء ! . بينا الذاتية التي نعني هنا هي التعادل بين حق السماء وحق الأرض ، حق الرّب وحق العبد ؛ بحيث لا يضيع الانسان المسلم في تيه الغيب الذي لا حدود له ، بل له مسئوليته وله جزاؤه ، وله أنْ يفعل هذا أوْ لا يفعل ذاك .

ففي ضوء هذه النظرة لم تفقد الروح الحضارية في الاسلام دلالة الذاتية ، ولم تفقد عندئذ ظهور المذاهب الفلسفية على اختلاف اجتهاداتها وتطلعاتها . . ولكننا لا ننفي ، في الوقت ذاته ، تباين هذه المذاهب الفكرية تبايناً في (الدرجة) لا في (النوع) مع مذاهب سبقتها في حضاراتٍ سادتْ ثم بادتْ . واختلاف الدرجة لا يرفع ضرورة تلازم النوع ؛ ومثاله تباين الدين الطبيعي مع الدين السماوي ؛ سواء بسواء ! .

ومن هنا ندرك الحقيقة التي لمسناها في الفيلسوف الحكيم ابن سينا حين جمع بين اشتات المذاهب كلّها ، واختار منها الطريق الذي أراد ، متوخياً بذلك ان يسجّل (موقفاً) معيناً له . . وبهذا كان ثاني اثنين من فلاسفة الإسلام تميّزا بصفة التوفيقية والاختيارية . ومن ثمّة كان عالم الطبيعة والنفس بالنسبة لابن سينا هو المجال الأرحب في فلسفته وبنائها الفوقي الذي انطلق إليه : من عالم الحسّ الى عالم الباطن حتى عالم الجنس الأعلى . . ولسنا نعىَ عليه وقوعه في بعض التناقض احياناً ـ فالتناقض في الفلسفة ، عندما يكون منتجاً ، لا يمثّل في بنياته سوى صورةٍ من صور الرأي ـ وسنلمس جوانب متفرقة من هذه المواقف خلال دراستنا وتحليلنا لحياة وفكر هذا الفيلسوف .

ولسنا الآن أيضاً بصدد البحث عن أصالةٍ نُضيفها الى الاستاذ الرئيس في هذا التصدير ؛ فلقد أوضحنا موقفنا من أصالة هذا الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابنا (المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب) فليراجع في مظانّه . . ولكننا لا نتردد في القول بأنّ عبقرية ابن سينا الفلسفية استلهمتْ الكثير من أصولها ومناهجها من الفارابي ـ فيلسوف الاسلام غير منازع ـ وليس هذا بجديدٍ ندّعيه ، فلقد اعترف الاستاذ الرئيس نفسه بعلو هذه التلمذة وتأثيرها عليه! . . . وعلى الرغم من أنّ العامل المشترك لهذه الفلسفة السينوية ينهض على قاعدة من التوفيق بين الحكمة والدين توفيقاً يرفع الخلاف الشكلي بينهما ويظهر الوفاق في أهدافهما وغاياتهما ، فانّ موقف الفكر

الفلسفي في الاسلام تميّز بهذا الاتجاه عموماً ، ممّا جعل منه صورة جديدة بالنسبة للفلسفات القديمة والأبدة! .

وأيًّا ماً كان ، فانني غير مبالغ اذا قلتُ أنّ دراستي هذه تُعدّ إحدى أوسع الدراسات عن الفيلسوف ابن سينا في اللغة العربية . . بذلتُ فيها جهداً اضناني في ظروف قاسيةٍ ومؤلمة أخذتْ عليّ أقطار نفسي ،ولكن الله أمدّني بعونٍ من عنده وبحولٍ من لدنه وبعزمٍ لا يلين حتى أكملتُ دراستي التي تطلعتُ إليها ؛ وما ذلك إلاّ بتوجيهٍ منه ، عليه توكلتُ وإليه أُنيب .

ولا يفوتني أخيراً ؛ أنْ اتقدم بشكري العميق لصديقي الأديب الاستاذ عبد الرضا صادق على ما تفضل به من قراءة النص ، وتلك سنّة جرتْ له بالنسبة لكتبي السابقة أيضاً ، لا تفي كلمات عابرة في تسجيل صدق هذا الوفاء .

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

ابن سينا
وتيار عصره

١ ـ لا مشاحة في القول في أن الفلسفة ، في أية مرحلة من مراحلها الفكرية ، تسجّل مظهراً رفيعاً للتقدم الحضاري في العصر الذي تزدهر فيه ؛ لأنّ الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكرٍ بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها الحقيقي . فالفلسفة اذن (حكم) يصدره العقل على الأشياء ، ولا يحمل صفة المشاركة في الاحكام الأخرى إلاّ من حيث انه صادر عن تأملٍ عقلي متين ؛ رغم انه يتميّز أيضاً بكونه صورة ايديولوجية لذلك العصر . ومن هنا يبدو واضحاً أنّ أي بناء فلسفي لا يستقيم إلاّ في جوٍ تتوافر فيه مناخات فكرية معينة ؛ تتّسم بالرقي والاتزان ، والبعد عن الإرهاص والقلق ، وتعيش جوها العلمي والاجتماعي بحريةٍ واختيار بحيث يساعد هذا التقدّم والانفتاح على ازدهار الذهنيات لاستقبال ما هو جديد وطريف ، في ظلّ حضارةٍ متنامية عالمة هاضمة[1] .

أجل هو كذلك ؛ ولكن العصر كلّما ازداد توتره ازدادتْ مشاكله ، وكلّما ازدادتْ مشاكله كان عرضة للتمزّق والانقسام والتناحر الايديولوجي مما يؤدي به الى ظهور تيارات تعتمد منظوراً لا يحقق آمال المجتمع ولا تطلعاته ؛ وينحرف الفكر عن محوره الأصيل ليتحرك في مجالاتٍ ضيّقةٍ غير رحبة ، ويتمسك بمفاهيم نظريةٍ ومثالية بعيدة عن الواقع . وتلك هي حال العصر عموماً الذي عاش خلاله ابن سينا ، وكان هو نتيجته الفكرية المحتّمة ! .

٢ ـ وقد تسألني ؛ وماذا تعني بقولك ان الشيخ الرئيس ازدهر في عصر اتصف بالانقسام والتجزئة ! . . أهي تجزئة فكرية وثقافية؟ . أمْ تجزئة سياسية؟ . . في الحق انها الاثنتان معاً . حيث كان خليفة بغداد إسمٌ على غير مسمّى! والامراء في رقاع الدولة ، شرقيّها وغربيّها ، هم المتسلطين قولاً وفعلاً . وكان للبويهيين يومئذ قوة وسطوة أخذتْ على الخليفة الشرعي أقطار نفسه ، فلم يعد يستشعر سلطانه على الأرض ؛ وانّه ظل الله الذي لا يزول! . .

وقد أباحتْ الدولة البويهية لنفسها التظاهر بالدعوة العلوية ـ كما هو مشهور عنها ـ ولكنها لم تكن كذلك في حقيقتها وغاياتها ؛ لأنها لو كانت مخلصة في دعوتها هذه لانتزعتْ الخلافة من يد العباسيين ، وسلّمتها ـ وهي صاغرة ـ الى علويٍ يدعي الخلافة لنفسه ويرغب فيها . . ولكنها لم تصنع ذلك ؛ لأنها لم تكن من انصارهم في واقعها كما بسطنا . ولقد راودتها خشية من هذا الحلم المرعب ؛ فلو انها أعطتْ المِقْود الى يدٍ علوية بارزة ، لما عاد عندئذ في قدرتها أنْ تحكم من جهة ،

ولما عاد في إمكانها القضاء على هذا الحكم الجديد من جهةٍ اخرى ؛ لأنه تفويض إلهي! . فلا بدّ لها أنْ تلعب دوراً تبرّر به الغاية وسيلتها . . رغم إنّنا نلمس انّ الامراء السامانيين كانو يقاتلون العلويين في طبرستان وما جاورها ، كما كان يقاتلهم ابناء طاهر وابناء بويه في بعض المواقف السياسية . ولكنهم ومَنْ عاصرهم من امراء فارس كانوا يعلمون انّ رعاياهم يدينون بالولاء للعلويين ، ويرحبون بالدعوة العلوية في كل مكان ؛ ولا سيما وراء النهر وخراسان ، ولا تمنعهم كراهة الغلاة من الباطنية أنْ يصمدوا على ذلك الولاء[٢] .

٣ ـ أجل رغم الذي قلناه ، فانّ مرحلة ازدهار ابن سينا هذه ، كانت معْلماً بارزاً من معالم العلم والمعرفة والفن ، سجّل إنسانها العربي من التقدم التقني والعلمي والمعرفي ما يعجز عنه الوصف ! . فهو عصر أنجب ابن سينا فيلسوف العقل ، وابن الهيثم فيلسوف العلم ، والبيروني فيلسوف الرياضة ، ومحمد بن النعمان ـ المعروف بالمفيد ـ فيلسوف الفقه والكلام ، والغزالي فيلسوف الشك والعرفان ، وغيرهم ممّن تحفل بهم كتب التراث الاسلامي .

ومن البؤر الثقافية التي برزتْ عصر ذاك مدينة (كركانج) التي هاجر إليها ابن سينا بعد وفاة أبيه[٣] . « وكانت تشبه بخارى في عهد الدولة السامانية ، إلاّ أن كركانج لم تبلغ مبلغ بخارى . . . وكان فيها مثل الوزير أحمد بن محمد السهلي الخوارزمي وزير خوارزمشاه علي بن مأمون . . . والى هذا السهلي التجأ الرئيس ابو علي بن سينا كما ذكر في إملاء سيرته . »[٤]

وكانت هناك رقع ثقافية أُخرى اتخذها المتعلمون مواطن لدراساتهم الكلامية والفلسفية والفقهية . . وليس في اضطراب العصر وتمزّقه ـ وهو داخل بوتقته الحضارية المتكاملة الحدود ـ ما يدعو الى القول بأنّ ظهور النزعة العلمية يومذاك في ظل هذه الحضارة يُعتبر نوعاً من المفارقة ، وان هذه المفارقة هي إحدى منتجات الفكر اللاّجدلي الذي لا يرى في التقدم إلاّ الناحية الكميّة[٥] ـ أيّة كميّة هذه في منظور المعرفة التي يدعيها بعض الدارسين؟ . . هل يمكن لعقلٍ عربيٍ نقي الذهن سليم النيّة أنْ يدعي أنّ إنتاجات ابن الهيثم والبيروني وابن سينا وغيرهم من المفكرين كانت صورة من صور الكمّ اللاّجدلي؟ . . أيّة أحكامٍ مبتسرة هذه؛ وأيّة نظرةٍ ساذجة تلك التي لا تعتمد غير أفكار ضيّقة بعيدة عن الواقع ونزعاته الصادقة؛ يتبناها دارسون لا مطعن في نظرنا في اخلاصهم؛ ولكن الضلال في وسائل المنهج الذي يسلكون ، فيؤدي بهم الموقف التاريخي الى أحكام لا تاريخية مرفوضة غاية ووسيلة معاً .

٤ ـ ومن طريف ما يمكن ان نختتم به طبيعة هذا العصر ؛ قطعة من النثر الفني وردتْ على لسان متصوفٍ معروف هو القشيري (ت ٤٦٥هـ) في رسالته المعروفة يصف أحوال مجتمعه فيقول[٦] :

« مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقلّ الشباب الذي كان لهم بسيرتهم وسُنّتهم اقتداء . وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوي رباطه . وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدّوا قلّة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودنوا بترك الاحترام ، وطرح الاحتشام . واستخفوا باداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلّة المبالاة ؛ بتعاطي المحظورات . والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان ، وأصحاب السلطان . ثم لَمْ يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال ، حتى أشاروا الى اعلى الحقائق والأحوال ، وادّعوا انهّم تحرروا عن رقّ الاغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال! . . »

والصورة التي ساقهاالقشيري في وصف مجتمعه يومذاك تمثّل رؤية ذاتية حول طبيعة العصر الذي ينعى عليه انحرافه في ظل نظرةٍ عرفانية خالصةٍ لله ! . ولكل مفكر ان يقول قولته التي يريد ويمشي! . .

وسنلمس نحن من خلال المنحنىٰ الشخصي لابن سينا معالم ونوازع من مفارقات ذلك العصر وصرعاته بحيث تبدو الصورة المطلوبة ضمن اطارٍ يتحدد في ظل حياةٍ تلاحمتْ جوانبها ، وتقابلتْ مواقفها ، ولكنها بقيتْ هي بالذات تمثّل الانسان الذي يُنْعتْ بانه : فيلسوفٌ عالم .

السيرة الذاتية

(أ) ـ المدخل :

٥ ـ اعتاد الدارسون للشيخ الرئيس ابن سينا ، حين التحدّث عن منحناه الشخصي وسيرته الخاصة ، الاعتماد على النصّين الوارد أحدهما عنه وهو (إملاء سيرته) ، والآخر الذي يرويه تلميذه ابو عبيد الجوزجاني مكمّلاً للسيرة . رغم ما في النصّين من كلام مُرسلٍ ومتقطع يخلو من الدليل ويفتقر أحياناً الى التوضيح والتعليل والتبرير ، ولا ينهض على المصارحة التامّة[٧] . . وتجنباً من الوقوع في تكرار غير مستحب وغير مرغوبٍ فيه؛ أجزنا لأنفسنا وضع النصّين المذكورين مع الملاحق في آخر الكتاب . واكتفينا هنا ـ في المدخل والفصول الأخرى ـ مناقشة المنحنى العام لشخصية الفيلسوف وعرض جوانب معينة منها ، مستعينين ببعض ما ورد على لسان الحكيم وتلميذه آنف الذكر . غير متحفظين إزاء بعض الأحكام التي لا نرى سلامة نتائجها أو صحة اجتهاداتها ، وتلك سبيل سلكناها في دراستنا السابقة عن الفكر الفلسفي في الإسلام .

٦ ـ فمفكرنا الرئيس ابن سينا ؛ طُلْعة في كل مجالات المعرفة الفلسفية ، وطُلعة في كل مجالات الصنعة الطبية ـ استوحىٰ منها ما قصر عنه الأخرون ، فنضج فكره الوقّاد وهو بعد لم يتجاوز العقد الثاني من حياته ؛ بحيث عاد واثقاً من نفسه كل الوثوق؛ مؤتمناً على معرفته كل الائتمان ، فهو في شرخ شبابه كان أحفظ للعلم ، وفي وقْدة كهولته كان اكثر عمقاً فيه ! وإلاّ فالعلم واحد لديه لم يتجدّد منذ مرحلة الصبا! . .

تلك صفة يحُسد عليها الشيخ الرئيس فهي لا تتكرر في أغلب العصور ، بل هي للنادر النادر من العقول التي يفتح الله عليها باباً من رحمته فيكون في قدرتها أنْ تقتنص المعرفة اقتناصاً سريعاً في مرحلةٍ مبكرة من حياتها ، وتلك هي أيضاً صفة العباقرة من الناس حيث يبتكرون الجديد في المعرفة والعلم وهم بعد في سنٍ لم تبلغ الرشد أو جاوزته بقليل! . فلا تحول نوازع الحيلة وتقلباتها دون ممارسة هذه الأنفس لهواياتها الأصيلة ، فهي تعيش الأزمان الخانقة ذاتها ، ولكنها تبدع وتخترع وتبتكر . . تماماً كما حدث لفيلسوفنا العالم وهو يمارس الحياة في عصره بكل صورها : سياسية واجتماعية واقتصادية؛ شارك فيها وأدرك من معاناتها ما ادى به الى السجن والمطاردة والمصادرة . وكل تلك كانت في كفة ، ومعرفته الجديدة في كفةٍ اخرى ، لا يختلط بعضها ببعض ولا يحول بعضها دون انجاز عظيم يؤديه للعلم وهو داخل قلعة (فرْدجان) مثلاً[٨] ، أو متخفياً في دار أبي

غالب العطار (انظر الملاحق) حيث دوّن بعض أصول كتبه، وألّف العديد من رسائله، كما فعل في العصر الحاضر الفيلسوف البريطاني بتراند رسل وأمثاله، ممن مارسوا الحياة بأعمق مفاهيمها؛ عقلية وسياسية، فانتج في سجنه بعض كتبه الفلسفية المعروفة.

وليس لهذه النفوس ما يغيّرها حين تعايش حياة اكثر ترفاً ونعماً وشهرة . فكان مثلاً، استيزاره كما سنرى، غير حائل أيضاً دون انتاجه العلمي وعطائه الفلسفي الذي أحاط بكل مشكلات عصره الفكرية « فكان يصرف أعمال الدولة في النهار، ويجلس للكتابة والتدريس في الليل » كما قال تلميذه أبو عبيد عنه.

٧ ـ إنّ عباقرة كهؤلاء المفكرين لا بُدّ أنْ تتطلع إليهم دائماً عيون السلاطين والامراء والخلفاء والحكّام؛ طامعة في ضمّهم الى مجالسها العلمية تقرّباً للمعرفة السائدة، وتحقيقاً لفوائد ومنافع شخصية بحتة.. وفي هذا التطلّع تبرز لنا صورتان: احداهما تمثّل انضواء تحت بُرْدة هذا الحاكم المتسلط القاهر، والاخرىٰ تمثّل جلب الحسد والحقد الذي يلحق مجموعة المنضوين تحت ذلك اللواء.. فالانضواء اذن، في الحالين، يُنعتُ بأنّه نعيمٌ وجحيمٌ معاً! وويلٌ للانسان هذا الذي لا يعرف كيف يتقي جحيمه بنعيمه!..

حقاً إنها حياة يندر مثيلاتها بين الناس: جمعتْ الشتيت المتباين من الأوضاع، وضمّتْ صنوفاً مختلفة من الحالات، لم تكل ولم ترضخ حتى لأشد ظواهر العلّة التي اصابتها. بل بقيت تتفاعل مع ذاتها لتشيد مجدها المرموق، ولتحقّق الهدف الذي لأجله تحيا ولأجله تموت..

٨ ـ ولم يكن الاستاذ الرئيس ابن سينا ـ هذا المفكر الذي وصفنا ـ فيلسوفاً فحسب، بل كان رجل سياسة رغماً عن أنفه! حيث كان له صنفان من الناس: فئة تحبه، واخرى تبغضه. ونازع هو مبغضيه، وخرج أحياناً على محبيه. وبقي طيلة عمره قوي الأمل، شديد العزم، لأنه كان يريد حياته أنْ تكون عريضة قصيرة، ولا يحبها ضيّقة طويلة. وكان له ما أراد!.

٩ ـ وأظنه لا داعي إلى إفاضة القول في هذا اكثر ممّا قلناه ـ ولكن سؤالاً يخطر على البال؛ تُرى هل كان ابن سينا راضياً من الأعماق باوضاع حياته؛ حلوها الذي ارتفع به الى تقلّد الوزارة ومصاحبة الامراء ومنادمة سلاطين الزمان؟. ومرّها الذي أدّىٰ أحياناً الى تهديدٍ بالقتل والسجن والدمار؟.. وما هي انطباعات تلك الأحوال على مزاجه الشخصي في الحالين: إنفعاله وتفاعله؟

أجل؛ سؤال يخطر على البال، سنجد بعض معالم الاجابة عليه في شذرات فلسفته، وفي رسائل من عُجالاته، منشورة هنا وهناك، خاصة في كتابه الموسوم بـ (المباحثات)[٩]، فيها توضيح وتصريح لما نبحث عنه في سؤالنا الذي بسطناه.

فاسمع ابن سينا يقول :

« لقد أنشب القدر فيّ مخاليب الغير ، فما أدري كيف أتملص واتخلص . لقد دُفعتُ الى اعمال لستُ من رجالها ، وقد انسلختُ عن العلم ، فكأنما ألحظه من وراء سُجفٍ ثخين !، مع شكري لله تعالى ، فانه على الأحوال المختلفة ، والأحوال المتضاعفة ، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يخْليني من وميضٍ يحي قلبي ، ويثبّت قدمي . إياه أحمد على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسر . »

تلك كلمة حقٍ مؤلمة اطلقها ابن سينا من أعماقه صادقاً غير كذوب! . أما انفعاله وتفاعله إزاء تلك المواقف ، فقد بدا لنا في صورتين : احداهما تمثّل التواضع الجمّ ، والأخرى تمثّل الكبرياء الأشم ! ظهرتْ الأولى منهما خفية لا يدركها إلاّ المقرّبون إليه عند مسيس الحاجة في التعبير عنها . أما الثانية فبرزتْ معالمها واضحة كل الوضوح في تصرفاته الشخصية ، وسيرة حياته التي أملاها بنفسه . . وممّا يرسم لك صورة من ملامح تواضعه حديثه في كتاب المباحثات ، حيث يقول :

« . . إنّ معلوم البشر متناهٍ . وأنا فيما اجتهدتُ قد علمت كثير اشياء معرفة قد حققتها لا مزيد عليها ؛ إلاّ انها قليلة ، والتي اجهله ولا اهتدي سبيله كثير جداً . لكنني قد يئستُ أنْ يتجدّد لي علمٌ بما أجهله لم يُظْفرني به البحث الجاد الذي توليته وأنا مسلم الى طلب أن الحق لا تعارض يده فيه يد . . . وإذا ثبتَ لي فكرٌ ما اقتنصته بالسعي الأول ؛ اقنعت به ، لكنني مع هذا كله لله حامد . فقد وهب لي يقيناً لا يزول بالاصول التي لا بدّ منها لطالب النجاة ، ومجالاً فيما بعد ذلك غير ضيّق ، ومعرفة بما لا أعرفه ، بالغة . »

وفي مَثَلٍ آخر أسوقه على تواضعه ؛ رسالة له موجهة الى علماء بغداد يسألهم فيها الانصاف بينه وبين رجلٍ يتكلم في الحكمة مدعياً ان اكثر ما يقوله هو من آراء حكماء دار السلام[١٠] . . ويتجلى في الرسالة جوهر تواضعه العلمي ، مع شعور بالسمو ، وثقةٍ بالنفس وإيمانٍ بقدراته الفكرية . . . أقول لولا نظرته المنصفة ، لما توجّه الى علماء بغداد بالنَصَفة بينه وبين رجلٍ يدّعي الحكمة من أهل بخارىٰ !

أما صورته الثانية ، أعني الخيلاء والكبرياء ، فيمكن تلمّسها من خلال رسالةٍ وجهها الى تلميذه بهمينار ، يثأر فيها لنفسه من الحاقدين والحاسدين ، وما أكثرهم وأشدّهم عليه ، وما أضعفهم أمام حجته وصلابة رأيه وسلامة منطقه (وسنشير الى ذلك عند الحديث عن مفارقات عصره) ـ واسمعه الآن يقول :

« ما أنا ممّن تعلمتُ العلم للتسوّق ، وما أنا ممن أوطأتُ نفسي عشوة فيما احسب انني أحسنه ، بل اجتهدت وبلغت . فلا يرد على مناقض ولو نزل من السماء ، ولا يهجس في بالي أنّ الشيء الذي اتيته عرضة لنقدٍ أو إبطال أو فساد ، وانْ اجتمع علي كل فانٍ وحي ! وما لا أعلم فلا ادعيه . واعلم انّ المستعز باليقين لا يذعره شيءٌ ، وانْ هالَ اصحاب الظنون . واسأل الله التوفيق ، فانّه ولي الرحمة . وهذه الصرخة لا يضيق بها صدرك ، فانّها نفثة مصدور! » .

وما أصدق ابن سينا في تحليله لموازين معرفته بدقة العالم ويقين الواثق ، بحيث لا مجال لاقحام الريب أو الظّن حين قال: « وما لا أعلم فلا أدعيه . » ـ تلك هي غاية شوط العقول فيما يمكن أنْ يُنصف عبقري كالاستاذ الرئيس نفسه أمام الناس وأمام التاريخ ! .

ولكن رغم الذي قلناه ؛ فإنّ هناك هِنة لا يمكن أنْ يُحسر النظر عنها ، لحقت ابن سينا ، وهي دعاواه العريضة التي لا يفي بتحقيقها ـ كما فعل مثلاً بالنسبة لكتابه (الحكمة المشرقية) الذي سنشير إليه مستقبلاً ، وكتاب اللواحق الذي أشار اليه في الشفاء ، وما اكّده حول تأليفه لكتاب عن الشعر « شديد التحصيل والتفصيل » أوضحنا رأينا فيه في كتابنا الموسوم (المنطق السينوي) ـ حيث ذهب حديثه كله أدراج الرياح ! . .

(ب) ـ بين يدي الفيلسوف :

١٠ ـ ابن سينا . .
الشيخ الرئيس . .
الشيخ . .

تلك هي مسميات وصفات أطلقتْ على الفيلسوف العالم أبي علي الحسين بن عبدالله بن الحسين بن علي . عُرف بها وتناقلتها الألسنة ، وكُتب المؤرخة في قديم الزمان وحديثه ، دون تمحيصٍ دقيق عن أسبابها إلاّ في الأقل النادر . وسنحاول هنا معرفة أُصول هذه المسميات ودلالاتها ، ومتى أُضيفت الى إسمه ؛ فاصبحت جزءاً لا يتجزأ عنه .

وأول تلك المسميات : (ابن سينا) ـ اللقب الشهير الذي عُرف به ـ فما معنى (سينا)؟ . . هل هي كلمة سامية الجذر؟ كما أثار هذا الأمر مهرجان الشيخ الرئيس المنعقد ببغداد عام ١٩٥٢ ! . ثم ظهر للمؤتمرين ، بعد نقاشٍ طويل ، بان لفظة (سينا) ليست سامية الأصل ؛ فأراحوا واستراحوا ! ! ونحن أيضاً لا ندعي ساميتها ، بل الذي نقرّره هنا معتمدين على مصادر ومعاجم فارسية الأصل ؛ بانّ للفظة (سينا) دلالتين : الاولى مادية ؛ وتعني الانسان الذي يعمل في ثقبْ الحجر أو الجدار كمهنةٍ يتصف بها والأخرى دلالة معنوية تعني الدقيق النظر أو النادر . . وقد تأتي

الكلمة ذاتها مع الهاء ، أي (سينه) فتصبح عندئذ في لهجةٍ من لهجات الفارسية بمعنى (الصدر) بمفهوم معنوي ، أي مَنْ له الصدارة أو السمو في الأمور[11] . . ونحن نميل الى الأخذ بالمعنى الثاني أيْ مَنْ له الصدارة في الأمور . وهو إسم أو نعت أطلق ، كما يبدو ، على أبيه أو أحد أجداده لعلو منزلته في قومه وعشيرته ، ثم أُطلق بعد ذاك على الولد أو الحفيد ، لذيوع شهرته واشتهار سيرته ، وسمو منزلته في العلم والفلسفة فقيل : (ابن سينا)! . ولا ننفي قيمة الدلالة الأولى للصفة ذاتها ، لمن أراد المعنى الأول دون الثاني ، سواء أخذ بالمفهوم المادي أو المعنوي ! .

١١ ـ أما إذا عدنا إلى لفظتي: (الشيخ) و(الرئيس) فالمشهور أنّ لقب الشيخ أُطلق على الفيلسوف كدلالةٍ على علو قدره في المعرفة العلمية . وانّ لقب (الرئيس) لحق اسمه بعد تقلده الوزارة[12] ، ولا مشاحة في رأينا حول هذا التبرير . ولكن هدفنا الاساس هو استكشاف تأريخيتهما بالنسبة للفيلسوف ؛ وذلك بالعود الى كتب الأصول المتعلقة بالمصنفين ومصنفاتهم كالبيهقي وابن القفطي وابن أبي اصيبعة وغيرهم . . وقبل التعامل مع تلك الكتب ، لا بدّ من العود أيضاً الى ترجمة ابن سينا التي دونها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني (انظر الملاحق في آخر الكتاب) ـ حيث ترد لفظة (الشيخ) من قبل تلميذه ، ويكررها ابو عبيد عدة مرات . ولكن لا نجد أثراً للفظة (الرئيس) رغم إشارة التلميذ الى استيزاره الذي ذكرنا . لذا يمكن هنا القطع بأنّ لقب (الرئيس) لم يُطلق عليه خلال حياته ، ولو كان كذلك لما أحجم الجوزجاني عن ذكره .

أما الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) في ملله ونحله[13] وفي كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام[14] لا يعبّر عنه بسوى كُنيته واسمه ولقبه . وبالنسبة للبيهقي (ت ٥٦٥هـ) في كتابه تتمة صوان الحكمة (= تاريخ حكماء الإسلام[15] فقد استعمل لفظة (الرئيس) بعد أنْ سَرَدَ قصة معالجته للأمير نوح بن منصور . ثم عادَ فعبّر عنه بلفظة (الشيخ) عند ذكر شراء الشيرازي له داراً بمدينة جرجان .

وأما ابن الأثير (ت ٦٣٢ هـ)[16] فيذكر عن حوادث عام ٤٢٨ للهجرة ما يلي : « وفي شعبان (كذا) توفي ابو علي بن سينا الحكيم الفيلسوف المشهور ، صاحب التصانيف السائرة على مذاهب الفلاسفة ، وكان موته باصفهان (كذا) » ـ فصاحب الكامل في التاريخ لا يضيف الى اسمه لفظة (الشيخ) ولا لفظة (الرئيس) .

وإذا عدنا الى القفطي (ت ٦٤٦هـ) نجده ـ ولأول مرّة ـ يبدأ حديثه عن الحكيم بعبارة (الشيخ الرئيس)[17] مّما يشعر بأنّ الصفتين معاً متلازمتان لديه .

أما صاحب كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء ؛ ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ)[18] فيتصادى مع القفطي في التعبير عنه .

ويمكن أن نتهي اذن الى أن دلالة لفظة (الشيخ) أُستعملتْ ، أول ما استعملتْ ، من قبل تلميذه الجوزجاني وذلك خلال حياته . أما صفة (الرئيس) فقد استعملها البيهقي لأول مرّة بعد مرور ما يقرب من قرن وربع (حوالي ١٢٥ سنة) على وفاة ابن سينا . لذا يمكن ، في نظرنا ، أن يكون هذا اللقب ، أعني الرئيس ، بدعة جميلة ابتدعها البيهقي مضافة الى اسمه ، وكان غرضه من نعته بالرئيس تأكيداً لرئاسته لأهل الفكر والعلم . . أما كون هذه الكلمة لها دلالتها السياسية المرتبطة بتوزّره ، كما هو مشهور ؛ فأمر نستبعده ، فلو كانت كذلك لذكرها أبو عبيد في حياته ، ولما تردّد تلاميذه ومريدوه من الاشارة إليها في أحاديثهم ورسائلهم إليه . . أما ما يرد من لفظة (الرئيس) في أسئلة أبي سعيد بن الخير فنعتقد بأنها من عمل النُسّاخ، وقد أُقحمتْ على النص إقحاماً! . .

ولا يقف الأمر عند هذه الألقاب فحسب ، بل أُطلق عليه العديد من الصفات ، فلُقّب بـ (شرف الملك ، وفخر الكفاة ، وأفضل المتأخرين ، وفخر الملك ، وقدوة العلماء المحققين ، والحكيم ، وحجة الخلق) وغيرها[١٩] .

١٢ ـ وكان ميلاد هذا (الفيلسوف العالم) عام ٣٧٠ للهجرة على أقرب وأصح الوجوه . وقد استوحينا هذا التاريخ من روايته هو في سيرته ، ومن أقوال تلميذه الجوزجاني ، ومن إجماع المؤرخين الثُقات على صحة هذا الرقم . . وشذّتْ بعض الروايات عن ذلك ، ومنها رواية صاحب كتاب (روضة الصفاء) التي تقول « ان الشيخ الرئيس ولد في الثالث من صفر سنة ثلثمائة وثلاثة وسبعين. »[٢٠] وكذلك شذّ ابن أبي أصيبعة ، فذكر ان عمره ثلاث وخمسون سنة حين وافته المنية ، ومن هنا جعل تاريخ ميلاده عام ٣٧٥ للهجرة . . وأيد الشهرزوري في كتابه نزهة الارواح وروضة الأفراح موقف ابن أبي أصيبعة نقلاً دون تحكيم ! .

وهذه الروايات في نظرنا غير مقبولة لأنها تتعارض والنص الداخلي الذي يمكن استنباطه من السيرة ومن تتمتها.

ثم كان رحيل الأستاذ الرئيس ابن سينا عن هذه الدنيا عام ٤٢٨ للهجرة ، وهو رقم أجمع عليه تقريباً كثير من المؤرخين . . ودفن في مدينة همدان ، وقبره معروف حتى يوم الناس[٢١] .

(جـ) ـ حياة عريضة وقصيرة:

١٣ ـ مّما يُذكر عن ابن سينا ـ اذا قيس إلى غيره من فلاسفة الاسلام ـ حِدّة في نزوات الدنيا ، ونزعة الى اقتناصها جاوزت المألوف والمعتاد من أعراف عصره ؛ خاصة في مرحلة شرخ الشباب .

رغم ان تلك الحدّة كان يجتمع إليها من ذكاء النفس وزكاء الفِطْرة ما يدعو الى الدهش والاعجاب ! . ولم يكن هو بغافلٍ عن نفسه ، فهو أعرف الناس بسرّه وسريته ، وأعرف الناس بانحرافه وسيرته . . وممّا يلفت النظر أيضاً في حياته الخاصة تأكيد تلميذه الجوزجاني على ان الشيخ « كان قوي القوى كلها ؛ وقوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ويشتغل به كثيراً! . »

فكيف يُفسر هذا الموقف الذي لم يجد الجوزجاني مانعاً خُلقياً أو دينياً أو اجتماعياً دون ذكره والاشادة به . . فلو كانت هذه الرغبة الجامحة للشيخ الرئيس تتحقّق بسبيل لا تُقرّه الشريعة ولا يستسيغه العُرف والخلق السليم ؛ لما أقدم تلميذ مخلص وصديق وفيٌ كأبـي عبيد على تسجيلها وذكرها . . أقول هذا ، لأنني على قناعةٍ تاريخية تامّة من أن الشيخ الرئيس بقي عازباً طيلة حياته ، أعني لم يتزوج زواجاً دائماً ، ولم يعقب ولداً أو بنتاً . فاذن كيف أجاز لنفسه هذه الحال بحيث اشتهر بها ، ولمس ذلك بعمق صاحبه الذي بقي معه كظله طيلة ربع قرنٍ من الزمان؟

إنني ـ وأقولها بكل اطمئنان ـ لا تأخذني ريبة شك أو طعنٍ في سلوكيات الشيخ الرئيس ، من هذه الناحية ، بحيث تدفعني الى إثارة الظنون الانحرافية أو اللاأخلاقية حول تصرفه الشخصي هذا . بل أذهب إلى اجتهادٍ في الرأي يحمل دلالتين ؛ أولاهما فرضية أن صلاته بالامراء والحكّام أدّتْ الى قدرات مالية كبيرة مكنته من اقتناء الإماء ؛ إما شراء أو هبة وعطاء . وللاماء في الاسلام رأي شرعي محدّد وخاص ، اشارتْ إليه كتب الفقه وأسانيد الحديث ، وذلك بالنسبة للمالك والمملوك على حدّ سواء . . فنحن نفترض هنا أنه كان يتصرف بامائه تصرفاً أباحته له الشريعة السمحاء ، وأباحه أيضاً عرف ذلك الزمان! . .

أما الدلالة الثانية ؛ فهي احتمال انَّ ابن سينا أخذ بفرع من فروع فقه الإمامية المتعلق بقضية (الزواج المؤقت) ، فأباح هو لنفسه ـ تمسكاً بهذا الرأي ـ التمتع بالنساء وبالشروط التي تفرضها قواعد المذهب عصر ذاك . باعتبار اننا عند تحديد ايديولوجية الفيلسوف المذهبية سنميل الى أنه أقرب الى الإمامية ، وننفي عنه القول باسماعليته . ومن هنا أيضاً نبيح لأنفسنا تفسير كثرة تنقلاته من بلد الى آخر ، ومن رقعة أرض الى اخرى ـ مضافاً اليها العامل السياسي والاجتماعي والعقائدي .

وللقارىء أنْ يأخذ بأحد الرأيين ، أو يقبلهما معاً ، أو يرفضهما معاً ، شريطة أنْ يأتي لنا برأيٍ جديد يُفسر هذه الظاهرة بعيداً عن الغواية والانحراف ، وبصورةٍ يقبلها العقل وتقرّها الأعراف .

واخيراً شعر ابن سينا بثقل هذا الانغماس الحسّي فعدل عن شرّه الى خيره فأنشد يقول:

تنفّس في عذارك صبح شيب ... وعسعست ليله ؛ فكم التصابي؟
شبابك كان شيطانـاً مريداً ... فرجّـم من مشيك بالشباب!

إنّه لتكفير طريف عن شباب شيطاني النزعة ، انتهى بصاحبه الى كهولةٍ طيّعةٍ مؤمنة آمنة لا تشوبها شوائب الطيش ولا نوازع الدنيا.

١٤ ـ وبقيَ لنا من حياة فيلسوفنـا العريضـة القصـيرة قضية الخمـرة ومـدى علاقتـه بهـا وبأوضارها . ولا أجد ما يدعو الى إفاضة الكلام عليها وعن تناولها من قبل الشيخ الرئيس . فهي حكاية تتجاوز عصره بفترةٍ من الزمان . ولعل في سبرنا للجانب الاجتماعي للبيئـة الإسـلامية ما يكشف لنا صورة غير مستساغةٍ عن مجالس الشراب التي أباحوها لأنفسهم ، فاستباحـوا بذلك حرمة الإسلام . وكان على رأس هؤلاء بعض الخلائف من الحكّام ؛ متذرعين أحياناً بأقوال بعض الفقهاء ممّن تساهلوا في حليّة بعض انواع النبيذ . فكانت تلك بادرة مبكرة دفعتْ بالمجتمع الى تجربةٍ قاسية لم يجد ما يُعيقه عنها ؛ فخاض غمارها إما تقليداً أو تملقاً لسلطان !

ولسنا ندعي تعميم هذه الظاهرة ، ولكنها رغم ذلك فانّها هي التي دفعتْ بالمجتمـع الإسلامي النامي الى هذه الهوة السحيقة[٢٢] ، بحيث نجد فيلسوفاً حكيماً كابن سينا يصرّح بحلّيتها للمفكرين والعلماء، وحرمتها على الجهلة والسفهاء !. وانّ الشرع أباحهـا ؛ ولكنـه منعهـا عن الحمقى والطائشين الذين لا يدركون حدود خيرها وشرها . لذا فان الشارب لها اذا سلك مسلك الشيخ الرئيس (والادعاء له طبعاً) ـ فانّه لا محالة متصلٌ بالحق الأول[٢٣] !! .. وفي مكانٍ آخر نجده يُبيح استعمالها تشفياً وتداوياً وتقوّياً لا تلهياً !

ثم تنعكس الصورة تماماً في رسالةٍ له موسومة بـ (خطبة في الخمر) يقرّ بتحريمها ، ويتعهد الى الله بأنْ لا يقربها ولا يمسها ولا يتعاطاها حيث يقول : « اللّهم ليس لك شريك فأرجوه ، ولا وزير فأرشوه؛ أطعتك بمنتك .. وإني مُقرٌ بتحريم هذه الخمرة وشاهد بنكالها.[٢٤] » .

تُرى أيهّما أصح روايةً وحكايةً في الحالين : الايجاب أمْ السلب؟ .. إنهما ـ في نظر كاتب هذه الصفحات ـ كلاهما يحملان الصدق ويعبّران عن حقيقةٍ واقعية لا مجال لنكرانها ـ فالأولى منهما تمثّل مرحلة الشباب ونزقه وتهافته ، والأخرى تمثّل مرحلة الكهولة وهدوءها واتزانها وانقطاعها العرفاني الى الله والعبادة وطهارة النفس .

وأيّاً ما كان ، ففي ظلال هذه الرؤية تبدو لنا حياة الفيلسوف كما وصفناها من قبل : عريضة وقصيرة ، اغتنم حلوها ومرّها ، ورحل عنها قرير العين ! .

صورٌ من مسيرته العلمية

(أ) ـ اساتذته : ـ

١٥ ـ على الرغم من ضنّة ابن سينا في ذكر الاسماء بالاصحار أو بالإيماء ؛ فاننا نجده في إملاء سيرته (انظر الملاحق في آخر الكتاب) يشير الى ذكر بعض أساتذته ممّن أفاد منهم ، ثم فاق بعضهم معرفة وعلماً . والحق أنّ الرجل (ذاتي الثقافة) نظراً لقدراته العقلية التي تميّز بها وهو في سنٍ مبكرة جداً .

ولعل أول معلميه (بقّال) كان يبيع البَقْل ويسكن بالقرب من دارهم ، تعلـم على يديه حساب الهند . ولكن ابن سينا بخل علينا بذكر اسم ذلك البقّال ؛ وتسميه بعض المصادر ـ مثل ابن أبي اصيبعة ـ (محموداً) .

وثاني أساتذته في الفلسفة هو أبو عبدالله الناتلي (المتفلسف) ـ وهي صفة يُطلقها ابن سينا عليه لا تحمل في تصورنا دلالة ايجابية حسنة ـ

وقبل الناتلي ، كان قد درس الفقه على يد أبي محمد اسماعيل الملقب بالزاهد[٢٥] ، ممّن عُرف بالتصوف والعرفان والانقطاع الى الله .

وبالاضافة الى ما تقدم ، فلقد وجدتُ إشارة مرسلة لماكس مايرهوف في بحثه الموسوم : من الإسكندرية إلى بغداد (المنشور ترجمته العربية في كتاب التراث اليوناني في الحضـارة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي) يدّعي فيها أن الشيخ الرئيس تتلمذ على أبي سهـل عيسى بن يحيى المسيحي (ت ٤٠٠ هـ) صاحب كتاب (المائة في الطب) ـ ولسنا نملك الدليل القاطع على ما يقوله مايرهوف . . وهناك مصادر أخرى تدعي أنّه تلقى علومه الطبيّة على يد أبي منصور الحسن بن نوح القمري ، كما ورد في حواشي القزويني على كتاب (جهار مقالة) للسمرقندي .

وعندما يستعرض الباحث سيرة الحكيم الخاصة يجد ـ رغم التقتير الشديد في الحكاية عن الأوضاع الدقيقة لحياته وتقلباتها الكثيرة ـ إن معرفته تنهض أساساً على ثقافة ذاتية كما بسطنا من قبل . . وفي رأينا هي الأصل في بنائه العلمي بناء محكماً دقيقاً ، جعل منه أحد كبـار فلاسفة الإسلام . لذا جاز لنا أن نعدّ بين أساتذته غير المباشرين : افلاطـون ، وارسطوطاليس ،

وافلوطين ، والشرّاح الكبار ، وأساتذة مدرسة الاسكندرية ، ـ ويتوّج هؤلاء جميعاً في أستاذيته وتأثيره المباشر على الفيلسوف ابو نصر الفارابي باعترافٍ من الحكيم نفسه .

(ب) ـ قراءاته المبكرة :

١٦ ـ وليس غريباً ، بعد هذا ، أن نجد أن ابن سينا بدأ قراءة الكتب على نفسه بعد اجتيازه لمرحلة التلمذة التقليدية ؛ وإنه أدرك منها ـ كما يقول في إملاء سيرته ـ أكثر ممّا أدركه على يد المعلّم أو المرشد ! .

وفي كلام الاستاذ الرئيس الكثير من الصحة والصدق ، لأن في بنية العباقرة من أمثاله مفاتيح للعلم لا تستوي مع نظيراتها عند الأخرين . ولعل في استيعابه لمكتبة نوح بن منصور سلطان بخارىٰ يومذاك ما يدلّ بشكلٍ واضح على عمق قدراته في اقتناص الحقائق العلمية وهضمها وتمثّلها بسرعة فائقة ، بحيث أصبحت ـ في نهاية الشوط ـ قُنْية يقتنيها ويتصرف بها كيف يشاء .

لكن حذارِ أنْ نظنّ ما تظنّاه بعض مؤرخي القصص التاريخي غير المتثبتين ؛ حين اخترعوا أسطورة حرق مكتبة نوح بن منصور من قبله بعد خروجه منها ، معلّلين عمله هذا برغبته الجامحة في منع مفكري عصره من الافادة أو الاطلاع على نفائسها ! . . إنَّ الرواية في نظرنا بائرة ، وهي محض افتراء على (فيلسوفٍ عالم) لا يمكن أن يحمل في طوايا نفسه ما يحمله الرجل الجاهل المتعالم ، فينهض بعملٍ لا يستوي ومعرفته العالية وعلمه الجمّ . . هذا بالإضافة الى أن الحكاية اختلقت بعد عدة قرونٍ من رحيل الشيخ الرئيس عن الدنيا . وما أكثر الحكايات التي ينسجها عقل المؤرخة السُذج كي يجعلوا منها مجال إثارة واستغراب عند القارىء أو السامع ! . ولكنها لن تكون كذلك في تحكيم العقل واستعمال المنهج التاريخي السليم(٢٦) .

والحديث عن قراءات ابن سينا المبكرة ، يدفعنا الى ذكر ما ادعاه هو في (إملاء سيرته) حيث يقول إنّه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس أربعين مرّة حتى صار له محفوظاً ، ولكنه ـ رغم ذلك ـ بقي غامض المسالك صعب الغاية ؛ حتى قيّض الله له الحصول على مخطوطةٍ للفارابي أسماها الشيخ الرئيس (في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) فانفتح له كل مغلق ! ! .

وعند الرجوع الى تحليل حقائق هذا الحديث السينوي وذلك بالعود إلى مؤلفات الفارابي في هذا الحقل ، لا نجد في رسالته الموسومة (في أغراض ما بعد الطبيعة) ـ والتي تتضمن عدة وريقات لا غير ـ ما يمكن أن يؤدي الى هذا (الفتح) الذي أشار إليه ابن سينا في سيرته . . اذن لا

بدّ لنا من البحث والاستقصاء في مجال آخر لهذه التسمية كي نستكشف الكتاب المقصود من ورائها .

وها هنا نضع أصابعنا على كتابٍ من كتب الفارابي ذات السّمة العميقة فكراً ومنهجاً ، والتي تبحث في أصول علم ما بعد الطبيعة بسبيلٍ قلَّ نظيره بين الفلاسفة العرب ؛ ونعني به كتاب (الحروف)[٢٧] - فعبارة الشيخ الرئيس : (في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) تُعدّ في نظرنا إشارة وكناية عن (كتاب الحروف) حيث استعمل الحكيم الدلالة البلاغية فأشار الى الجزء بدل الكل ، ولم يقصد تسمية بالكتاب بالذات . . والدليل الذي يؤيد رأينا هذا أن ابن سينا عبّر عن الكتاب بلفظة (مجلّد)[٢٨] . . ونحن نعلم ان رسالة (في أغراض ما بعد الطبيعة) لا تعدّ مجلداً باصطلاح القدماء والمحدثين معاً . فالكتاب المذكور إذن هو (الحروف) - وان ابن سينا أفاد منه كثيراً لعمق مادته شكلاً ومضموناً .

ومن طريف ما يذكره تلميذه الجوزجاني عن قراءاته هذه قوله : « ما رأيته اذا وقع له كتاب مجلّد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفة فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم » .

فهي اذن قراءات هاضمة ومستوعبة وكفى !

(جـ) - لغته الام :

١٧ - سؤال يُطرح - ونحن في سبيل تأطير ثقافة الاستاذ الرئيس اللغوية - ما هي لغته الأم؟ - هناك بعض الباحثين العرب يرى ان ابن سينا تعلّم العربية في سنٍ مبكرة فأجادها إجادته للفارسية ، معتبراً الأخيرة هي لغته الأم[٢٩] . ونحن لا نميل الى إقرار هذا الرأي الذي لم نجد ما يبرّره ؛ ذلك لأن لغة ابن سينا الأم في تصورنا هي العربية أصلاً - رغم تصنيفه لقليلٍ جداً من كتبه بالفارسية - حيث اننا استقرأنا عبارةً لابن سينا نفسه وردت في شذرات سيرته الخاصة تؤدي الى ما نميل إليه ؛ حيث يقول: « ثم أحضرتُ معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيتُ على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى كان يقضي مني العجب! . »

فهل من المقبول عقلاً وعرفاً أن انساناً اتقن القرآن واتقن العربية أدباً ولغة وطريقة حتى كان يقضي منه العجب وهو ابن عشر سنوات ! أنْ يقال انه تعلّم العربية ولم تكن هي لغته الأم؟ . . علماً ان العربية كانت سائدة عصر ذاك في رقاع فارس سيادة الإسلام وكتابه الكريم .

نحن ، حقاً ، لسنا وراء كشفٍ عن أصولٍ عرقية أو عنصرية ، فتلك أمور لا أهمية لها فيما

نقرّره من حكمٍ على لغة الفيلسوف في نشأته الأولى . . أما أنه اتقن الفارسية ونظم فيها شعراً فلا مشاحة في هذا ، ولكنه هو في العربية أشعر منه في الفارسية ، وهو في العربية اكثر غزارة في شعره ونظمه وأراجيزه كما سنرى مستقبلاً . . أما نثره العلمي والفلسفي فكان جميعه بالعربية - إلاّ الأقل النادر - وسنبحث هذا عند الحديث عن خزانة كتب الشيخ الرئيس ومصنفاته .

ويُثار سؤال آخر هنا ، هل كان الفيلسوف يعرف لغة أخرى غير العربية والفارسية ؛ كاليونانية والسريانية مثلاً؟ . . لا يبدو لنا ، انه كان على معرفةٍ بهاتين اللغتين لأن عبارة الاستاذ الرئيس الواردة في كتاب الإشارات والتنبيهات تدل بشكلٍ لا يقبل الريب على عدم معرفته هذه - حيث يقول عند كلامه على طبيعة القضية السالبة الكلّية في المنطق ؛ ما نصه :

« لكن اللغات التي نعرفها قد خلَتْ في عادتها عند استعمال النفي على الصورة ؛ فيقولون في العربية : لا شيء من ج.ب ، وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس: « هيچ ج.ب نيست »[٣٠] . . ففي رأينا أن عبارة (التي نعرفها) تشير الى العربية والفارسية حيث ضرب فيهما المثلين السابقين ولم يُشر الى لغةٍ اخرى .

(د) - اسلوبه النثري والشعري :

١٨ - وإذا عدنا الى الحديث عن أسلوبه في التدوين ؛ فأنه اذا قيس الى أساليب الفلاسفة السابقين عليه فهو السهل الممتنع ، كما يقول العرب . تميّز بالدقّة والمهارة والعمق والطراوة ، والتنسيق وجمال التأليف والتركيب . يلبس ، في طرائقه ، لكل حالٍ لبوسها - وهي صفة افتقر إليها جُلّ الفلاسفة العرب . رغم انَّ في بعض أساليبه الفلسفية حذلقة ونبواً عن الذوق العربي الجميل ، لا يسهل هضمها ، ولكنها تدل على براعةٍ وقدرةٍ واقتدار ؛ وعلى تطويع للغة الفلسفية بحيث عادت أسهل تناولاً من ذي قبل ، يوم كانت « لغة الفلسفة وعرة المسالك شديدة الوطأة على السامع أو القارىء ، كما نجد ذلك مثلاً في أسلوب فيلسوف العرب الكندي »[٣١] .

ولعل خير ما نستعين به في الحكم على أسلوب الاستاذ الرئيس هو رأي الكاتب العربي المعروف المرحوم عباس محمود العقاد حيث يقول[٣٢] : « . . . يتأنق في انشائه ، ويحتفل بأسلوبه ، فلا يخطر لك وانت تقرأه متأنقاً محتفلاً؛ إنّه هو بعينه صاحب تلك العسطلة الفلسفية . . . ولقد استقام له هذا الاسلوب كلما توخاه في مقاماته الفلسفية . فلم يسبقه سابق من أصحاب المقامات في حلبة التنميق والإنشاء ، وربما أقصر بعضهم عن شأوه في جزالة اللفظ وفخامة العبارة ، ولم يفطنوا على معنى وراء الجزالة والفخامة كمعناه . »

ولك ، في ضوء ما ذكرنا عن أساليبه ، أنْ تقرأ ابن سينا نثراً أو شعراً - حيث يمازج شعره علو النفس كما مازج نثره من قبل ؛ بحيث أُبيح لنفسي القول بأن الاستاذ الرئيس غلب عليه الغرور أحياناً - وحاشا العلماء الصادقين أن يركبهم الغرور لأنه آفة تأكل صاحبها قبل أوان نضجه - وليس الأمر كذلك إذا قيس الى ابن سينا . وأيّا ما كان ؛ فاقرأ معي قوله عن نفسه :

مميّز من بني الدنيا يميزني ... أقلّ ما فيّ ليس الجل والعظمُ
بأي مأثرةٍ ينقاس بي أحدٌ؟ ... بأي مكْرمةٍ تحكيني الامَمُ!

ثم يضيف :

أما البلاغة فسألني الخبير بها ... أنا اللسان قديماً والزمان فمُ
لا يعلم العلم غيري معْلماً علماً ... لأهله؛ انا ذاك المَعْلم العلمُ
كانت قناة علوم الحقّ عاطلة ... حتى جلاها بشرحي البند والعلم

كل هذا الذي يدعيه ابن سينا حق ، إذا نُسب الى نفسٍ عاليةٍ متعالية كنفسه ؛ لا تعرف للتواضع دلالة في حال فخرها واعتزازها ، وكأنها شربتْ ذات الكأس التي شرب منها من قبل شاعر العرب الأكبر أبو الطيّب المتنبيء (ت ٣٥٤هـ) مع فارقٍ كبير في الاسلوبين .

ومن اكثر ما اشتهر به الشيخ الرئيس شعراً قصيدته العينية في النفس التي مطلعها[٣٣] :

هبطتْ إليك من المحل الأرفعِ ... ورقاء ذات تعزُّزٍ وتمنع

وسنتناول مفهومها الفلسفي عند الحديث عن الجانب السايكولوجي لديه . أما أسلوب القصيدة فيتميّز بالرّقة والدقة وجمال الصياغة وسلامة التعبير وعمق الفكرة وسحر القول.

والمتتبع لأدبه العلمي المنظوم شعراً - خاصة الطبي منه - يجد العديد من الأراجيز التي تتصف بالسلامة والطرافة في صياغتها اللغوية وفي عنصرها الطبيعي الذي عُرف به الاستاذ الرئيس .

وأسوق للقارى صورة طريفة جرتْ بينه وبين الوزير أبي طالب العلوي حين ظهر بثرٌ على جبهة الوزير ؛ فكتب الى ابن سينا شاكياً مرضه فقال :

صنيعةُ الشيخ مولانا وصاحبه ... وغرس انعامه؛ بل نشء نعمته
يشكو إليه - أدام الله مدته - ... آثار بثرٍ تبدّى فوق جبهته
فامنن عليه بحسمِ الداء مغتنماً ... شكر النبي له، مع شكر عترته

فكتب إليه ابن سينا واصفاً الدواء الناجع حيث قال :

الله يشفـي وينفـي ما بجبته ... مـن الأذى ويعـافيه برحمته
أمـا العـلاج، فإسهـال يقدّمه ... ختمـتُ آخـر أبياتـي بنسخته
وليرسـل العلـق المصّاص يرشف من ... دم القـذال ويغنـي عن حجامته
واللحـم يهجـره إلاّ الخفيف، ولا ... يدنـي إليه شرابـاً من مدامته
والوجـه يطليه ماء الـورد معتصراً ... فيه الخـلاف مدافـاً وقـت هجعته
ولا يضيّق منـه الـزّر مختنقاً ... ولا يصيحـن أيضـاً عنـد سخطته
هـذا العـلاج ومـن يعمـل به سيرى ... آثـار خـير، ويكفـي أمـر علّته!

ولقد أكثر ابن سينا من الرجز التعليمي سواء في الطب أو المنطق ، وكان في الأول يتجاوز الجانب النظري الى الجانب العملي[٣٤] . ولعل قصيدته المزدوجة في المنطق من أشهر ما نظمه في هذا الباب وقد وجهها الى ابي الحسن سهل بن محمد السهلي بطلبٍ منه ، ويبلغ تعداد أبياتها الثلاثمائة .

وكذلك طرق في نظمه جوانب اخرى من الحياة كوصف المشيب والزهد والتصوف والتغني بالخمرة ، ومما يروىٰ عنه في وصف الأخيرة قوله[٣٥] :

دم الـدنّ في شرع الندامـى محللُ ... ومـن أجلـه ثغـرُ الـكؤوس يُقبلُ
غـدت كعبـة اللّـذات قبلـة دنّها ... ونحـن نلبـي عندهـا ونهللُ
فلـو لمْ تكن في حيّزٍ قلـتُ إنها ... هـي العلّـة الأولى التـي لا تعلّلُ!

أما ما يُنسب إليه من شعر في اللغة الفارسية ؛ فهو نزر لا يتعدى (٦٥) بيتاً مقسماً الى اثنتين وعشرين قطعة ورباعية لا غيرها[٣٦] .

ولسنا الآن في سبيل الحكم على صحة نسبة هذا الشعر إليه ؛ فتلك في نظرنا وقفة أدبية ينبغي لغيرنا التوجه إليها ، وبيان سلامة هذا النظم ومتانة عباراته أو ضعف تراكيبه . واكتفينا نحن هنا بالأقل القليل وتركنا للآخرين أن يحكّموا رؤيتهم الأدبية الصريحة حوله ، سواء كان الحكم مع ابن سينا أو عليه . فهو حكم في رأينا سليم المقاصد ما زال مسايراً لوسائل النقد الأدبي في مناهجه المتعارف عليها .

(هـ) ـ تلاميذه من خلال مجالسه العلمية :

١٩ ـ وما دام الكلام على المنحنى الشخصي للفيلسوف ، فلا بد لنا من الحديث أيضاً عن

تلاميذه . والكلام عليهم شيّق وطريف وطويل ، ولكننا سنجتزأ القول كي لا نفرّط في حق الدراسة التي تخص فلسفة الحكيم بالذات .

إنَّ هؤلاء التلامذة يمكن تصنيفهم إلى فئتين : فئة كانت علاقتها الروحية والاجتماعية مع الرئيس ابن سينا ، وأخرى أشاحتْ بوجهها عنه بعد أنْ اكتسبت المعرفة والعلم ونهلتْ من منابعه ؛ وهذه الفئة يصعب حصرها بالأسماء والتحديد إلاّ في النادر ، وتنكرها له اشارة الى أنها بلغت في العلم شأواً يجعلها قادرة على مقارعة الاستاذ في فكره وآرائه .

والتلمذة العلمية على نوعين : مباشر وغير مباشر . والمقصود بغير المباشر أنْ لا تتم مقابلة حقيقية بين الطالب وأستاذه بل تكون على شكل مراسلة متبادلة تحفل بها الجزازات من الأوراق ، وهي تلمذة أصعب مراساً وأبعد منالاً ! . وكان للشيخ الرئيس تلامذة من النوعين معاً . اشتهروا وعرفوا في حقول اختصاصاتهم الفلسفية ، وسجّل لهم تاريخ الفكر لمعات نادرة وآراء جادّة نافذة . . ومن هؤلاء التلامذة أبو عبيد الله الجوزجاني ، وأبو عبدالله المعصومي ، وأبو الحسن بن طاهر بن زيله ، وأبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وأبو القاسم الكرماني ، وسليمان الدمشقي ، وفخر الدين أبو كاليجار البويهي ، وأبو سعيد بن أبي الخير المتصوف المعروف ، وأبو الفرج بن الطيّب حكيم دار السلام وغيرهم .

وأهمّ مَنْ نُعرّف بهم من هؤلاء ثلاثة هم :

أبو عبدالله المعصومي أولاً ؛ حيث يُعدّ من أذكى طلبته . ألّف له الاستاذ الرئيس رسالته المعروفة في (ماهية العشق) وذكره أكثر من مرّة في مراسلاته التي أجراها مع أبي الريحان البيروني (ت ٤٤٠هـ) حيث نافح التلميذ دون أستاذه بصدقٍ وولاء في ردّه على أبي الريحان خاصة في مرحلة المجافاة التي حدثت بين البيروني وابن سينا ، وموقفه هذا دليل اخلاص ووفاء . وقد توفي المعصومي عام ٤٣٠ للهجرة (ظ).

وبهمنيار بن المرزبان ثانياً ؛ وهو سري من سراة الفرس ، تميّز بالذكاء الحاد والفطنة . وممّا هو مشهور أن ابن سينا في شذراته الفلسفية التي سميت بـ (المباحثات) ، كتبها في الأصل متفرقة لتلميذه بهمنيار الذي كان يقول الاستاذ عنه: « هو لي كالولد بل أحب ، وقد علّمته وأدبته ، وبلغتُ به المنزلة التي بلغها . فما كان له في ذلك آخر يقوم مقامي! » ـ قال ابن سينا هذا الكلام في صور عتبٍ على موقفٍ من مواقف التلميذ استنكر أنْ يصدر عنه . . وكانت ملازمة بهمنيار للشيخ الرئيس أيام توزّره لأبي طاهر شمس الدولة بن بويه في همدان عام ٤٠٤ و٤١٢ للهجرة . . وتُنسب لبهمنيار عدة مؤلفات منها كتاب (التحصيل) وهو شرح لأقوال أستاذه ولَمْ ينشر بعد ،

وقد أضافه الأب جورج قنواتي خطأ الى مؤلفات ابن سينا . وللتلميذ مؤلفات اخرى أشار إليها شيخ المؤرخين المرحوم محمد محسن الطهراني الشهير بآغابزرك في كتابه الموسوم « الذريعة الى تصانيف الشيعة . » وتوفي بهمنيار عام ٤٥٨ للهجرة . وهناك رواية تقول انه توفي عام ٤٣٠هـ ، كما ذكر بروكلمان[٣٧] .

وأبو عبيد الجوزجاني ثالثاً وأخيراً ؛ وهو الظل الذي لازم الاستاذ الرئيس قرابة ربع قرن من الزمان ـ فكان جنّيه الذي ينطق باسمه ، وتلميذه وصديقه ونديمه ، وحافظ سرّه ومبلغ رسالته ، تميّز بالدأب والجَلَد والصبر والأناة ، وكان أميناً مع أستاذه حيّاً وميتاً . وقد لقبه الشيخ الر ىس بـ (الفقيه) وهي صفة تدل على علو منزلته لديه . ساعد أستاذه في كثير من أموره العلمية ، خاصة في تنظيم واستنساخ كتاب الشفاء ، وفي إضافة القسم الرياضي إلى كتاب النجاة ، وكذلك القسم الرياضي والهندسي والهيئة والحساب إلى كتاب (دانش نامه علائي) وترجم قسم الموسيقى من الشفاء إلى الفارسية وأضافه إلى الحكمة العلائية . وفسّر مشكلات القانون في الطب وشرح رسالة حي بن يقظان وصنّف بالفارسية كتاب الحيوان . . ويعدّ الجوزجاني ورّاق الشيخ الرئيس غير منازع ، سواء في حياة أستاذه أو بعد أن توفاه الله .

وكان لهذه الكوكبة العلمية من طلبة ابن سينا أثرها الكبير على الفكر الفلسفي في الإسلام ضمن المنظومة السينوية لهذا الفكر . وامتد هذا الأثر إلى تلاميذ تلامذته ؛ حيث نجد مثلاً رجلاً نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) يدّعي إنّه من تلاميذ الشيخ الرئيس بصورة غير مباشرة ؛ وذلك لأن الطوسي كان من تلاميذ صدر الدين السرخسي وهذا من تلاميذ أفضل الدين الجيلاني ، والجيلاني كان من تلاميذ أبي العباس اللوكري واللوكرى تتلمذ على يد بهمنيار ، وهذا الأخير من تلاميذ الشيخ الرئيس كما بسطنا من قبل . . ولقد بقي هذا العرف السينوي حتى ظهور صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) ومدرسته الفلسفية في الشرق.

٢٠ ـ وأود الاشارة هنا إلى خطأ تاريخي وقع فيه البيهقي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) حيث حرّف رواية أبي عبيد الجوزجاني فيما أشار إليه من مجلس ابن سينا العلمي الذي قال عنه تلميذه انه كان « يجتمع كل ليلة في داره (= دار ابن سينا) طلبة العلم ؛ وكنتُ أقرأ من الشفاء نوبة ، وكان غيري يقرأ من القانون نوبة . . » فغيّرها البيهقي باضافةٍ اخترعها اختراعاً ، وأجاز لنفسه الترسل في الحديث فقال: « كان يجتمع في كل ليلة في داره طلبة العلم ؛ وأبو عبيد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المعصومي من القانون نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الإشارات نوبة وبهمنيار يقرأ من الحاصل والمحصول نوبة . . »

والرواية البيهقية هذه تبدو لنا نقلاً مختلطاً غير مقبول ؛ جاءت غبّ ما يقرب من قرنٍ ونصف بعد رحيل الجوزجاني. . ومما يضعف كلام البيهقي قوله أن ابن زيلة يقرأ من الإشارات نوبة ـ في حين إننا نعلم أن كتاب الإشارات والتنبيهات يعتبر من الكتب التي ألّفها ابن سينا في مرحلته المتأخرة جداً ؛ حيث يمثّل صورة من صور التركيز الذهني والعقلي والهدوء النفسي والوضوح في الرؤية ، والاتجاه العرفاني العميق المشوب بالزهد والابتعاد عن مباهج الحياة ومغرياتها . . فكيف جاز إذن للبيهقي الكلام على كتابٍ لم يؤلف بعد في تلك المرحلة التي أشار إليها الجوزجاني؟ . .

وما دمنا في صدد الحديث عن تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا ، فأنّ الاستاذ المرحوم محمود الخضيري يحكي لنا رواية جديدة وطريفة نقلتْ على لسان أحد تلاميذ ابن سينا وهو الأمير فخرالدولة ابو كاليجار البويهي حيث يقول[٣٨]: «كان ابن سينا يستيقظ مبكراً ، فيصنّف ورقتين من كتاب الشفاء ، وعند الفجر يجتمع تلاميذه من كيا (= الرئيس) بهمنيار وابي منصور بن زيله وعبدالواحد الجوزجاني وسليمان الدمشقي وناقل الخبر أبي كاليجار . . . وكنا نتسابق إلى القراءة حتى يُسفر الصباح فنصلي وراءه . »

تُرى أيهّما أكثر صدقاً فيما حدّثَ واستحدث؟ أهو الجوزجاني أخ الأمير ابي كاليجار؟ . . وايّهما اكثر التصاقاً بالواقع الذي لا مشاحة فيه؟ . . وهل يجوز لنا أن نتقبل الصورتين معاً دون أي تبرير خاصة تلك التي يشير فيها أبو عبيد الى حضور القيان والمغنين وعقد مجلس الشراب ، في ليالٍ تكثر صهباؤها فتلعب بالعقول الحكيمة كيف تشاء؟

فما السبيل اذن إلى كشف حقيقة الموقف الذي عايشه الاستاذ الرئيس مع خلفائه وتلاميذه وخُلّص اصحابه؟

تُرى هل كان حديث الجوزجاني ينصب على الهزيع الأول من الليل! . وحديث الأمير البويهي ينصب على الهزيع الأخير منه؟ . .

إنّه لغزٌ يبحث عن حلٍّ في قديم زمانه وحديثه!

مواقف ومفارقات

٢١ ـ للأستاذ الرئيس ابن سينا مواقف ومفارقات طريفة وعنيفة ؛ كان بعضها له وبعضها عليه ، وقد تزامن أكثرها مع أسلافه ومعاصريه من أعلام الفكر وقادة الرأي ، ومن أمثلتهم ـ لا على سبيل الحصر ـ الرازي الطبيب ، وأبي سهل الكوهي ، وابن يونس ، وعبد الجليل السجزي ، والبيروني ، واخوان الصفاء ، والخوارزمي ، وابن مسكويه ، وأبي البركات البغدادي ، وأبي حيان التوحيدي.

وقف ابن سينا منهم ووقفوا منه مواقف متباينة جمعتْ بين نقيضين لا يتفقان!. ومن أمثلة هذه الصور موقفه من الرازي أبي بكر محمد بن زكريا (ت ٣١٣هـ) حيث انتقده نقداً لاذعاً شديد الوطأة ، حاد العبارة ؛ مستنكراً عليه الحديث في الفلسفة الالهية ؛ لأنه ـ اي الرازي ـ جاوز حدود اختصاصه الذي لا يتعدى «الجراحات والنظر في الأبوال والبرازات. . . وانه فضح نفسه وأبدى جهله فيما قال.»

وحديث ابن سينا هذا لا يخلو من قسوةٍ لا نجد ما يبرّرها مع « طبيب المسلمين غير منازع » كما وصفته كتب التاريخ . . ولا يخلو الموقف أيضاً من تطاول على رجلٍ لم يعد قادراً على المجابهة وهو في عالمه المحجوب عنا جسماً وعقلاً . ولعل الشيخ الرئيس انطلق في نقده هذا من منظور ما طُعن به الرازي من هرطقة ، ولكن فاتَ ابن سينا ان الرجل بريء من التهمة التي ألصقها به اسماعيلي أراد الوقيعة بالحكيم لا غير ؛ فاختلق الحديث على لسانه اختلاقاً[٩] في رسالةٍ نسبها إليه لا أصل لها اسماها (مخاريق الانبياء) ـ وكان على ابن سينا ـ مرّة أخرىٰ ـ وهو العقل المتنور القادر أن يستكشف ضلالات هذه التهمة وسلامة موقف الرازي من العقل وأنه « أعظم منحةٍ منحنا الله اياها » فلولا الله لم يكن العقل ، ولولا رحمته لم يمنحنا هذه القوة المدركة المميّزة . . فأين وجه التهمة اذن في دعوىٰ أن الرازي رفع مقام العقل فوق مقام الربوبية ، كما تخرّص المتخرصون؟!. . تلك وقفة عابرة كنا نريدها تعتمد النقد البناء؛ حيث ينبغي أن يضعها ابن سينا في إطارها العقلاني المقبول ، دون أنْ نلجأ مضطرين إلى إيجاد العذر له ، وانّىٰ لنا ذلك!.

وصورة أخرى أسوقها للقارىء عن مفارقاته تلك ، تتعلق بأبي القاسم الكرماني[١٠] وبمسكويه ؛ حيث لم تكن أواصر المودة معقودة بينهم . لذا نجد أن الشيخ الرئيس لا يرضى لنفسه أن يُوضع هو وهما (اعني الكرماني ومسكويه) على كفٍ واحدة من التقدير ، بل يزدري بهما حيث

يقول: « وقبيح بي أن أجري مجرى مسكويه والكرماني ، فإن كان الاعتقاد في إنّي من طبقتهم فبالحري أنْ يفرض عليّ السكوت عن المسائل ، وترك تجشم نفسي <التعب> في شرحها ؛ وإنْ كان الاعتقاد <فيّ> بحسب ما أستحقه ، وبحسب ما ميّزني الله به ـ وله الحمد ـ فيجب أنْ لا أُحاور بالخطل من القول كما كانا يحاوران به . فإنّي بعد اليوم لا أُجيب عمّا يخرج عن حدّ الاحتشام إلى غيره! . . »[1] ثم ترتفع حدّة الغضب عند ابن سينا فيكيل الصفعة للكرماني بقوله: « ذلك الشيخ أولىٰ بالترحّم عليه من الغضب منه ، وإنّما يوهم بما يريه من الاستشعار أنه قد يتأتىٰ له أنْ يأتي في المناقضات بما يضيق له صدري . وقدره أنزل مما يرفعه إليه . . » ـ حقاً إنها لغضبة سينوية بكل معانيها ، رغم تهرّب الفيلسوف من الاعتراف بها حفاظاً على شيم الكبرياء الجريح! . .

تلك واحدة ؛ وأخرى حين نجده يضيق ذرعاً بملمعات أبي الريحان البيروني التي جرتْ ضمن سؤلات له وجهها للاستاذ الرئيس كان في بعضها إحراج ، وفي بعضها الآخر تحدّ لآراء الحكيم . مع نظرة ، تبدو ، وكأنها متعالية على الفيلسوف ؛ علماً بأن فارق السنّ بينهما لا يتعدىٰ العقد الواحد من السنين (ولد البيروني عام ٣٦٣هـ . وولد ابن سينا عام ٣٧٠هـ) ـ حيث نرى البيروني يعبّر عن الحكيم في كتابه (الآثار الباقية)[2] بألفاظ تدل على أنها مستوحاة من اختلاف السنّ بينهما ، فيقول : « خاصة فيما جرى بيني وبين الفتى الفاضل أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا من المذكرات في هذا الباب . »

ومن هنا نبرّر نحن حدّة النقاش والمساجلة التي بلغتْ مرحلة الطعن واللّمز بين الطرفين المتنازعين ؛ بحيث انبرىٰ إليها أبو عبدالله المعصومي ـ تلميذ ابن سينا ـ مخاطباً البيروني بقوله: « لو اخترتَ يا أبا الريحان لمخاطبة الحكيم ألفاظاً غير تلك الألفاظ ، لكان أليق بالعقل والعلم! » .

ولعل في الموقفين ما هو أعمق أسباباً لهذا الخصام ، ذلك أن البيروني يمثّل اتجاهاً علمياً خالصاً ، ويمثّل ابن سينا اتجاهاً فلسفياً خالصاً ـ فهو نزاع اذن بين منهجين ؛ كل يريد أنْ تكون له الصدارة في الفكر والمعرفة .

٢٢ ـ وممّا يلفت ـ النظر ـ ونحن في سبيل تحديد موقف ابن سينا من علماء عصره ومفارقات هذه المواقف ـ عند العود إلى كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي (ت ٤٠٠هـ) وهو المفكر العربي الذي غلب عليه الأدب المفلسف ؛ لا نجد ذكراً صريحاً أو اشارة واضحة الى الشيخ الرئيس (وكذلك الأمر بالنسبة لسلفه الفارابي) ـ في حين أن التوحيدي عاصر جزءاً من حياتهما ؛ حيث ولد التوحيدي عام ٣١٢ أو ٣١١ للهجرة ، فيكون عمره عند وفاة ابي نصر حوالي (٢٨) سنة . أما إذا قيس إلى الاستاذ الرئيس فانّ معاصرته له تمتد إلى ثلاثين عاماً ؛ تكفي لوحدها أن يدرك أبو

حيان أي صنفٍ من المفكرين كان ابن سينا يومذاك! . فما السبب ، يا ترى ، الذي دفع التوحيدي إلى هذه الضنّة والكتمان غير المحببين إزاء حكيم كابن سينا وإزاء فيلسوف كالفارابي ؛ علماً بأنهما فيلسوفا الإسلام غير منازعين؟ . . . . هل كانت مدرسة السجستاني الفلسفية (والتوحيدي من أنصارها المتعصبين) تأبى لنفسها أن تتعايش سلمياً مع أفكار الفيلسوفين المذكورين؟ . أمْ انه الحسد الذي يغلب أحياناً طبائع الادباء والعلماء (وعُرف التوحيدي بحسده) رغم أدبهم الجمّ وعلمهم الغزير؟! فتعمى عندئذ البصائر وتزوغ السرائر ، وتعشى العيون ؛ فلا يجود قلمها الساحر البديع بكلمة إنصافٍ أو بكلمة حقٍ تُقال ولا تُخشى؟ . .

وأيّاً ما كان ؛ فإنْ قيل ان أبا سليمان السجستاني ـ صاحب المدرسة التي تُنسب إليه ـ لم يدركه ابن سينا لأنه توفّي بعد ولادة الفيلسوف بخمسة أعوام أي ٣٧٥ للهجرة . . قلنا هذا صدق ؛ ولكن كيف نعلّل موقف المدرسة من الفارابي بالذات حيث كان السجستاني نفسه تلميذاً لتلميذ الفارابي وهو يحيى بن عدي؟ . . فالذي بين أيدينا من كتاب منتخب (صوان الحكمة) لا يتضمن أية اشارة قصيرة أو طويلة الى أبي نصر ، بَلْهَ ابن سينا! . ولكن ثمّة كلام تفصيلي عن الكندي فيلسوف العرب مع ذكرٍ لأقواله وبعض شذراته الفلسفية[43] .

تُرى هل كان صراعاً بين عقليتين متباينتين وفي اتجاهين مختلفين؟ أمْ أنه خلاف بين مدرستين اختطتْ كل منهما لنفسها السبيل الذي تقف عليه؟ . . نحن إلى الرأي الثاني أكثر ميلاً ، لأن مدرسة السجستاني خطّتْ لأفكارها اتجاهاً شرقياً واضح المعالم في أُصولها الفكرية . . رغم أن هذا الرأي محتاج ، في نظرنا ، إلى كشفٍ لحقائقه ومراميه ؛ لا يتمّ إلاّ بقيام دراسة جادّة ومحكمة عن طبيعة كتاب (المقابسات) الفلسفية ـ لم تتيسر بعد للباحثين العرب حتى اليوم ! .

٢٣ ـ وعَوْدٌ على ما بدأنا من الحديث عن (مواقف ومفارقات) للفيلسوف من رجال عصره ؛ نتنبه هنا إلى موقفٍ له مع بعض علماء بغداد ـ حيث نجده ينصفهم في جانب ويغمز قناتهم في جانب آخر . تحدّث إليهم من خلال مراسلاتٍ جرتْ بينه وبينهم ، وكان على رأس هؤلاء العلماء أبو الخير الحسن بن سوار وأبو الفرج عبدالله بن الطيّب ، وأن كثيراً من هذه المراسلات وردتْ في كتاب (المباحثات) وهي تتصف بأسلوبٍ جزلٍ متين ، تتناول جانباً مهماً من المشكلات الفلسفية وكأنها ، في واقعها ، تمثّل دفاعاً ذاتياً عن النفس إزاء أُناسٍ لم يفهموا فلسفة الاستاذ الرئيس ، أو انهم في انجلاو يتباين فكرياً عن مساره ومهيعه الذي اختار . . وللقارىء أن يعود إلى بواطن النصوص التي أشرنا ليقف على طرافتها وعمقها ، وليلمس بنفسه وطأة الهجمة على بعض هؤلاء العلماء البغادذة! .

ويحاول المرحوم الأستاذ محمد رضا الشبيبي[44] الإيحاء بعذرٍ يعتذر به للشيخ الرئيس في

موقفه من حكماء دار السلام حيث يذكر: « ولنا أن نقول في معرض تنديد الشيخ بفلاسفة بغداد إنّه عنى طائفة معينة من هؤلاء العرافين انحرف بعيداً عن فلسفة المشائين . . . ولم يكن قصده من ذلك التنديد بجميع المعنيين من العراقيين بالفلسفة من معاصريه أو المتقدمين عليه ، لأن الشيخ بكتب مشيختهم تخرّج ومن مواردهم نهل . أليس الشيخ تلميذاً للفارابي بشكلٍ ما؟ وهل كان الفارابي إلاّ تلميذاً لهؤلاء المشائخ من الفلاسفة والنقلة والتراجمة من العراقيين؟ »

إنّ الرأي الذي يسوقه الاستاذ الشبيبي حق لا مشاحة فيه . ولكن أعود فأُضيف إنّ الأمر نزاعٌ بين مدرستين ، ولم يكن دفاعاً عن المشائية فحسب ! .

تلك هي إذن طبيعة الاختلاف في الرأي؛ ومقطع الحق فيه إنه رحمةٌ كما جاء في الحديث الشريف ؛ والرحمة قد تكون قريبة المنال، وقد تكون بعيدة المنال. وفي الحالين هي (وسط) لا يتفق عليه الناس، جميع الناس، رغم نسبيتها المتعارف عليها.

***

٢٤ ـ وأحب هنا أنْ أُشير إلى مجموعةٍ اخرى من مفارقات المواقف التي اتخذها نحوه ـ سواء خلال حياة الفيلسوف أو بعد وفاته ـ أُناس بعضهم من العامة ، وبعضهم من مفكري العصر! . . وفي هذه المواقف ما يؤلم حقاً ، وما يضحك ويعجب حقاً ! .

فمما عاناه في هذا السبيل صدور أحكام متعسفة وظالمة ومبتسرة، على آراء ابتدعوها ابتداعاً ونسبوها بسطحيةٍ وسذاجةٍ الى الفيلسوف ؛ وهو بريء منها بعيد عنها . . وأسوق لك مثلاً واحداً من مطاعنهم المضلّلة هذه؛ حيث ذهب بعضهم الى ادعاء أن الاستاذ الرئيس يرى سقوط التكليف الشرعي عن العارف الصادق أو الفيلسوف الحق ، في حال بلوغه مرحلة الإشراق أو الاتصال ؛ معتمدين في دعواهم تلك على نصٍ ورد في رسالةٍ لابن سينا موسومة بـ (ماهية الصلاة)؛ يقرّر هناك ما فحواه : إنّ العبادة نوعان : الاولى العبادة التي تُفرض على الجوارح وتظهر فيها الأقوال والأفعال ؛ وهي العبادة الظاهرة . وأما الثانية فهي العبادة الباطنة ، وهي عملية الصلاة التي للنفس الناطقة(٥٥) .

فاشتق الناقدون من فكرته هذه ميلاً الى سقوط التكليف عن الخاصة من الناس دون عامتهم ؛ وتناسوا انهم يتعاملون مع نصٍ فلسفي لا شرعي ، ينبغي عليهم الغوص إلى الأعماق كي يقتنصوا دلالته العقلية ، متجنبين التورط في إصدار الأحكام المتهافتة بشكلٍ ظاهري وساذج !

وفي تصور كاتب هذه الصفحات ؛ أن الاستاذ الرئيس كان صادقاً في الحالين : حال الظاهر وحال الباطن ، ولا تناقض بين الموقفين ؛ باعتبار أن ذلك حكمٌ في الشريعة ، وهذا حكم في

العقل . وما يقرّه العقل تقرّه الشريعة ؛ والعكس بالعكس . . وليس غريباً أنْ يجمع ابن سينا بين طرفين لا يستويان في الشكل والمضمون في بعض مناهجه الفلسفية ؛ لأن الشيخ الرئيس حمّالة أوجه في مفاهيمه الفكرية . . أقول هذا معتمداً على صورتين فيهما ما يكفي للدفع التهمة عنه : ففي سيرته التي أملاها على تلميذه الوفي الجوزجاني يؤكد الفيلسوف بعبارةٍ واضحة لا لَبْس فيها وغموض إلى أنه عندما كان يتحيّر في مسألةٍ من المسائل ولم يتمكن من الظفر بالحدّ الأوسط في القياس ؛ كان « يتردد بسبب ذلك إلى الجامع ويصلي ويبتهل إلى مبدع الكل حتى يتضح له المنغلق منه ، ويسهل المتعسر! » ـ فهو إذن يتخذ من الصلاة المفروضة على الجوارح قربى يتقرب بها الى الله ليفتح بها ما صعب عليه من أموره العقلية الخالصة .

أما الصورة الثانية ؛ فهي نصٌ ورد في آخر رسالته المشار إليها في أعلاه (ماهية الصلاة) يقول فيه : « إنّي أُحرّم عرض هذه الرسالة على مَنْ غواه هواه ، وطبع <اقترح: غلب> على قلبه طبعه . . . إنَّ الأمر مع الخالق ، وخالقي يعلم أمري ، ولا يعرفه غيري! . »

فالاستاذ الرئيس اذن يمنع منْع تحريم تداول رسالته هذه من قبل أولئك الذين غلب عليهم هواهم فاغواهم ، وأخذ عليهم أقطار نفوسهم فأضلّهم سواء السبيل . فإنْ لم ينفع هذا المنع واتّهموه بالمروق والهرطقة فانَّ أمره عندئذ مع خالقه الذي سوّاه ؛ فهو اولى به واعرف بسيرته وسريرته من أولئك الناقمين الناكثين . .

ألا ترىٰ معي أن الحكيم بصدر في أقواله هذه عن نيّةٍ خالصة صادقة لم يخرج بها على الشرع ولا على أحكامه ؛ بل جعل من الصلاة رمزاً لحالين : تأدية لواجبٍ شرعي لا مشاحة فيه ، مع تبريرٍ فلسفي لدلالة هذا الواجب ينفذ الى الباطن في أعمق أعماقه ليستقر في مكانٍ مكين لا يدركه إلاّ العارفون له بصدقٍ واخلاص! .

وسمة أخرى ميّزت موقفه هذا ؛ تلك هي أن الصلاة المفروضة شرعاً الغاية منها التوجّه نحو عطاء الفيض كي ينجي صاحبها من « عذاب وجوده ، ويخلّصه من آلام بدنه ، ويوصله الى منتهىٰ أمله . » ـ أما الصلاة التي لا تكليف لها من الشرع ، فهي الصلاة التي تعصم صاحبها من الوقوع في الخطايا والآثام لأنها إدراك نُطْقي (عقلي) لحقيقتها التي قصدها الكتاب الكريم حين قال: « إنَّ الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر . »

٢٥ ـ فلا غرابة بعد الذي حدثناك عنه ؛ أنْ ينبري رجلٌ صوفي من الأندلس هو ابن سبعين ـ قطب الدين بن محمد الاشبيلي (ت ٦٦٨هـ)[٦٦] ليريش سهامه الحادّة نحو الاستاذ الرئيس ، ويسوقه هو وكوكبة من فلاسفة المشرق (باستثناء الفارابي) بعصا يغلب عليها الغرور وسوء الفهم

ونكران الجميل ، بعيداً عن معاني الصدق والحق والجمال التي تتميّز بها مواقف المتصوفة عموماً . . أجل شاء ابن سبعين إشهار (سوط المعلم) في وجه ابن سينا ناسياً أو متناسياً مَنْ هو (المعلم الحقيقي)؛ أهو صاحب كتابي الشفاء والقانون؟ أم صاحب السوط المثلوب الذي لا يفقه من علمه ما يقيه سبَّ العلماء وطعنهم في الباطل ، ضلالة وجهالة وغروراً؟ . . فابن سينا في رأي هذا الفقيه المتصوف ، المشائي المتفلسف رجل « مموّه ، مسفسط ، كثير الطنْطنة ، قليل الفائدة ، مدّعياً للحكمة . وما له من التآليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوّع ريحها عليه ؛ وهو في العين الحمئة! . واكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب افلاطون ، وما فيها من عنده فشيء لا يصلح ؛ وكلامه لا يعوّل عليه . والشفاء أجلّ كتبه ؛ وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم (يقصد ارسطوطاليس) ، وانْ كان خلافه له ممّا يشكر له ؛ فانه بيّن النواحي الغامضة من تعاليمه . وأحسن ما له في الإلهيات (التنبيهات والإشارات) ، وما رمزه في حي بن يقظان ، على انَّ جميع ما ذكره فيهما هو من مفهوم (النواميس) لافلاطون وتعاليم الصوفية . . »[٤٧]

ولقد ناقض الرجل موقفه ، من حيث يعلم أو لا يعلم ، حين ادعى أنَّ هذا (الجاهل المتعلم ؛ يعني ابن سينا) كان قادراً ، عند معارضته لارسطو ، أنْ يبيّن لنا النواحي الغامضة من فلسفة المعلم الأول! . . فإنْ كان الاستاذ الرئيس ممّن يتعاطى الحكمة ولا يقتنيها ، وعديم الفضل ، ونصيبه من المعرفة نزرٌ يسير ، ولا يُوثق بأقواله ، كيف أصبح إذن ، مَنْ كانت هذه أوصافه ؛ قادراً على شرح غوامض ارسطوطاليس؟

ثم ، أليس في دعاوة ابن سبعين من أن الشيخ الرئيس خالف ارسطوطاليس وعارضه ما يؤكد لنا جانباً مضيئاً من فلسفة ابن سينا التي جعلت منه فيلسوفاً حرّاً في رأيه مستقلاً عن تأثيرات المعلم الأول ـ وذلك خلافاً لما قصد إليه المتصوف الأشبيلي في طعنه ولمزه؟ . .

إنّ استقلالية ابن سينا هي بعض ما نبحث عنه عند الحديث عن أصالته وليس هو عيباً يلحق الاستاذ الرئيس كما تصور ابن سبعين المشائي !

وليتَ شعري ؛ هل أدرك ابن سبعين جهله حين قرّر بان كتاب (الإشارات والتنبيهات) مأخوذ هو وحي بن يقظان من كتاب نواميس افلاطون ؛ دون أنْ يجشم نفسه عناء المقارنة بين الكتابين المذكورين؟ تلك هي ، في تصورنا ، عَنْعنة التعصب الذميم لمشائيته التي تصور من خلالها أن الاستاذ الرئيس انتهى إلى رأي مشرقي في فلسفته لا يتفق مع آراء المعلم الأول وتعاليمه . . ويا ليت ابن سبعين أدرك الحقيقة السينوية بكاملها لا بنصفها فحسب ؛ لأراح واستراح ، وكان من المنصفين! . .

إنّه منذ اللحظة الأولى التي قرأتُ فيها أقوال ابن سبعين ، شعرتُ انها هجمة قاسية على الفكر تفتقر إلى الالتزام والتعقّل ، لا تغني ولا تنفع ، ولا تعطي ولا تمنع ، ولا يمكنها حجب نور الشمس بغربال . . فما بالك بضياء النيّرين! . . ولقد مضى ابن سبعين في بطون التاريخ بما له وبما عليه ؛ وبقي ابن سينا شعلة نورٍ تهدي الضالين إلى محجة الخير والجمال ؛ تتوهج بمعرفتها الساطعة اللامعة المبدعة جيلاً بعد جيل. .

ولا تخلو الدنيا ، مهما اشتد خناقها وثقلتْ وطأتها على المفكرين ؛ من رجالٍ لا تأخذهم في الحق لومة لائم ، يندفعون بأقوالهم وأفعالهم الى الاصحار برأيهم وتثبيت مواقفهم . . ومن صور هذه النصَفة الحق ما نعرفه نحن الدارسين للفلسفة وتاريخها من اتهام الغزالي لابن سينا وسلفه الفارابي بالكفر والإلحاد . . ولكن فكراً نيرّاً في مغرب الشرق العربي هو ابن طفيل (ت ٥٨١هـ) انبرىٰ بقدراته الفلسفية الممتازة يسجل موقفاً ضمنياً على الغزالي ومبالغاته ، وبسبيلٍ سلبي خالص تنكر للحكاية بكاملها فحجبها عن كتبه المتعددة، مما يدفعنا إلى فرضية ان فيلسوف المغرب أبعد عنهما (أعني الفارابي وابن سينا) مغبة الكفر التي حاول الغزالي إلصاقها بهما تعسفاً وتحكّماً .

٢٦ ـ وأخيراً ، وليس آخراً ، لم تخلُ ـ حتى المرحلة التي أعقبت رحيل الفيلسوف عن هذه الدنيا ـ من مفارقات غريبةٍ وطريفة ؛ تصور لنا عمق الهوة بين طرفين تمسك أحدهما بالعقل وسلطانه ، وتمسك الآخر بنقصانه ونكرانه . وفي الموقفين مبالغة حادّة يندهش لها الوجدان! . .

فهذا الحسن بن محمد بن نجاء الإربلي (ت ٦٦٠هـ) ـ وهو حكيم كان يقطن مدينة دمشق ، ويتحلق حوله طلبة العلم ـ يُروىٰ عنه انه ادعىٰ ان آخر كلمة قالها ابن سينا عندما حضرته الوفاة هي: « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا! »(٤٨)

أليست هذه مفارقة مضحكة ومؤلمة حقاً؟ . . تلك هي بلية العقول عندما لا تعي من أقوالها الموضوعة قدم صدق للآخرين ، فتسوق الجميع حسب ما تشتهي وحسب ما يحلو لها أن تقول.

وصدق ابن سينا قال في رباعيةٍ له ما يدفع عنه تهمة المروق والانحراف:

كُفْرُ مثلي ليس سهلاً أنْ يُرجَمْ
أين من مُحْكَمِ ايماني أحكمْ!
أوحيد الدهر مثلي كافرٌ؟
فاذنْ لم يبق في العالم مسلمْ! .

أجل ، يا ابن سينا فانّ المسلم الحق مَنْ سلم الناس من لسانه ويده ، وقال إني مسلم وحسب! .

٢٧ ـ وعودٌ من مفارقاته هذه ، الى موقفين آخرين نسوقهما ضمن هذا الفصل ، هما طبه من ناحية ، وأثره العلمي على اوربا من ناحية اخرى . فقد أجمع الباحثون ان طب ابن سينا تطور تطوراً عميقاً نحو التجديد والتحديث عما كان عليه في عهد جالينوس الحكيم (١٣١ ـ ٢٠١م) فكانت هناك اضافات في العلاج العملي لم يسبق لها مثيل تمت على يد الاستاذ الرئيس . . ورغم أن طب ابن سينا لا يخلو من تأثرٍ بأسلافه السابقين عليه كأبي الحسن علي الطبري مؤلف كتاب (فردوس الحكمة) وعلي بن عباس الاهوازي مؤلف كتاب (كامل الصناعة) ـ فإنه يتميّز عليهم ـ بالإضافة الى مسائل العلاج العملي للحالات المرضية ـ بتمسكه بالقاعدة الطبية المعروفة « الوقاية خير من العلاج » أعني أن طبه كان وقائياً أيضاً . ففي كتاب القانون فصول متعددة ضمن (فنونه) و(جمله) يؤكد فيها ابن سينا على ضرورة الوقاية والالتزام بها ؛ فهي سبيل الى حفظ صحة الانسان وحمايته من اخطار الأوبئة وسيئاتها .

وكان ممّا عُرف عنه ايضاً انه أول مَنْ استعمل الفحص السريري الذي يعتمد على أمرين أساسيين هما جسّ النبض واختبار البول ؛ باعتبار أن الأول يرتبط باحوال القلب ، والثاني يرتبط بأخلاط البدن . وكذلك يُعدّ من اوائل الذين أجروا فحوصات عن الدورة الدموية وتشريح القلب وكشفٍ لمرض ذات السحايا والجلطة الدماغية .

يضاف إلى ما تقدم دراسته عن قيمة الأعشاب من الناحية الطبية ، واستكشافه لتأثيرات الكحول في التعقيم ، وحديثه عن التهابات المعدة والكبد والصدر ، وما قدمه من عمليات جراحية في هذا المجال . ممّا يجعله حقاً الرائد الأول في عصر النهضة العلمية للحضارة الإسلامية[٤٩] .

وعالج في طبه أيضاً جانباً من قضايا الأدوية المفردة ، فذكر لنا أشياء دقيقة عن الأثمد والاسفيداج والاسرنج وملح اسيوس والبورك والزئبق والزاجات والكبريت والنشادر ؛ واشار الى تراكيب بعضها إلى بعض واستخراج علاج كيماوي لمرضاه .

ومال في مجالات طبه الأخرى إلى الاستعانة بالمصطلح اليوناني أو الفارسي معرّباً إلى العربية ، فأباح لنفسه هذا الاستعمال فأغنى بذلك لغة الضاد ومفرداتها العلمية ، ممّا نحن في مسيس الحاجة إليه في العصر الحاضر . . ومن أمثلة ذلك ـ لا حصراً ـ المعرّبات التالية : المالنخوليا ، الكاكنج ، الغنقرينا ، المانيا ، الكيموس ، الفلغمون ، السقمونيا ، البوليموس ، الشيطرج ، الشهرانج ، الشنجار ، الشهانج ، الشلجم وغيرها .

وعُرف عنه ـ بالإضافة الى الصفة التطبيقية في الطب ـ علاجه النفساني لمرضاه ، ممّا دلّل به على عمق براعته وسعة معرفته . وقصته المشهورة مع الشاب العاشق الذي استكشف فيه مكمن

الداء الذي أصابه من جراء بُعْده عن حبيبته ؛ فأوصى ابن سينا ابويه بزواجه منها ؛ فانتهت العلّة واستقام الشاب في حياته وعمله! . . والحكاية شبيهة بما أورده صاحب كتاب (منتخب صوان الحكمة) عن براعة شيخ الأطباء بقراط الحكيم (٤٦٠ ـ ٣٧٧ ق.م.) مع ابن الملك الذي كان عاشقاً لمحظية أبيه! .(٥٠)

وأياً كان مصدر هذه الحكايات الشعبية ؛ فإنَّ المقصود منها الارتفاع بمعرفة هؤلاء الحكماء الى مستويات الإعجاز الذي يبلغ أحياناً حدّ اللامعقول ! ولكنها تبقى هي جزءاً من طُرَف حياتهم وأعمالهم التي لا تنسى .

٢٨ ـ وفي موقفٍ آخر يُعتبر الاستاذ الرئيس من أهم العُمد الثقافية في الغرب في بدء عصر النهضة الفكرية في أوربا . . وتلك مقولة لا يختلف عليها اثنان ـ وهي كسب كبير للفكر العربي حين نجده ، يمتد بنوره إلى رقاع بعيدة عنه ليشملها بتعاليمه ومناهجه فيبني تراثاً جديداً يزدهر في بلاد غير بلاد الشرق .

فمنذ ظهور الترجمات السينوية الى اللاتينية التي نهضتْ بها مدرسة طليطلة في الأندلس على يد دومينيكوس كونديسالفوس كان تراث ابن سينا يلعب دوراً عميقاً في الفكر الأوربي والمدرسي خاصة ؛ حيث نقلَ جوانس هسبالنس قسماً من هذه المأثورات الفلسفية والعلمية . وفي القرن الثاني عشر للميلاد نجد ترجمات لكتب الشفاء والنجاة والقانون شارك فيها جيرارد الكريموني ـ وقد اعتمدتْ ترجمة القانون هذه من قبل الجامعات الغربية ، وتقرّر تدريسه في معاهد الطب فيها . . وأول جامعة تبنتْ (القانون في الطب) كتاباً تعليمياً لديها هي جامعة (بولونا) في فترة ازدهارها في القرن الثالث عشر . ففي سنة ١٢٦٠م أسستْ تلك الجامعة مدرسة للعلوم وأشرف عليها ثاديوس الفلورنتني ؛ فأدخل القانون في مناهجها. وفي أواخر القرن الخامس عشر للميلاد أصبح كتاب القانون يمثّل نصف المقرّرات الطبيّة في الجامعات الغربية(٥١) .

وفي عصر النهضة كان لاندريا ألباجو الايطالي اليد الطولى في إعادة النظر في أُصول تلك الترجمات . فبدتْ افكار ابن سينا العلمية والفلسفية تغزو عقول رجال النهضة بوساطة ما أُطلق عليه (السينوية اللاتينية) ، فظهرتْ معالم هذا التأثير على روجر بيكون وألبرت ماكنوس وتوما الاكويني وبيتر الاسباني (= البابا جون الحادي والعشرين) وروبرت جروستست ودونس سكوتس المعارض للتوماوية اللاتينية وغيرهم . . وقد أشار الاستاذ جيلسون بشكلٍ تفصيلي إلى هذه التأثيرات السينوية على الفكر الأوربي في كتابه عن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط حيث قال: « إنهم أخذوا عن ابن سينا إشراق العقل الفعّال وما أضافه هو إلى عقل فلك القمر » ونعتَ

جيلسون هذه المرحلة بالأوغسطينية السينوية . . وللقارىء أنْ يرجع الى مظانّ هذه التفاصيل معتمداً على المصادر التي ذكرناها في الهامش(٥) . وقد أكّد هذا الجانب أيضاً الاستاذ جورج سارتون ـ مؤرخ العلم المعاصر ـ اذ قال : «إنّ ابن سينا ظاهرة فكرية ربما لا تجد مَنْ يساويه في ذكائه أو نشاطه او انتاجه » .

ولم يكن الشيخ الرئيس في الغرب أقل نصيباً من غيره من عباقرة الدنيا وعظماء التاريخ ؛ حين سجّل لنا الفنان الايطالي المشهور (رافائيل) بريشته المبدعة صورة تمثّل الفلسفة أو ما سمّاه (مدرسة أثينا) حيث نفّذها بطريقة الافرسك ، ووضع ابن سينا ضمن مجموعته المختارة من رجال الفكر الممتازين الذين أسهموا بشكلٍ عميق في تغيير مجتمعاتهم وتثبيت دعائم حضارتهم .

وفي حديثٍ طريف ايضاً للمستشرق البريطاني المرحوم جب ـ استاذ الأدب العربي بجامعة اكسفورد ـ يُشير فيه إلى استكشاف صورة للشيخ الرئيس ابن سينا ؛ في ترميمٍ حدثَ عام ١٩٤٨ في قاعة للمطالعة في الدور الثالث من مكتبة بودليانا بجامعة اكسفورد ؛ حيث كانت قد شيّدتْ في القرن السادس عشر للميلاد . . وفي أثناء أعمال الإصلاح هذه « انكشف عن (بهو) من ذلك القرن بعينه ، مركّب فيه صور تمثّل اعاظم الشخصيات في تاريخ الأدب والفنون والفكر ؛ فهناك افلاطون وهناك ارسطو ؛ وجنبهما صورة رجل آخر يختلف رسمه عن الرسوم الأخرى هيئة وشكلاً ، عليه الملابس الشرقية ! . ومَنْ يا ترى هذا الرجل؟ . . واستمرتْ أعمال الترميم حتى ظهر أخيراً إسم الرجل؛ وإذا هو الشيخ الرئيس ابن سينا(٦) »

حقاً اذن ما قلناه سابقاً من أن ابن سينا لم يكن أقل نصيباً من غيره من عباقرة الدنيا وعظماء التاريخ ، لأنه هو للانسانية جمعاء : فكراً وعلماً وإنتاجاً . . وكما قال ماكس مايرهوف عنه « كان نموذج الفيلسوف الطبيب ؛ الكبير في علمه . وقد أحرز شهرة واسعة جداً في الشرق والغرب ، واستطاع أن يسود العصور الوسطى الى جانب أرسطو وجالينوس. »

أجل ، رغم هذا الذي ذكرناه ؛ فإنّ هناك بعض مفارقات في الغرب حاولتْ غمز قناة الاستاذ الرئيس ابن سينا ، فنجد مثلاً أن الاكليروس حوالي عام ١٢٠٩م منع تداول كتب ارسطوطاليس وتراث ابن سينا الفلسفيين . بل نلحظ أكثر من هذا حيث أن البابا كريكوري التاسع بالغ في موقفه فحرّم تدريس الفلسفة العربية عموماً! . . إنّ العقل ليندهش حين يلمس هذه الصور المليئة بالإحن والبعيدة عن المنطق السليم التي وقفها بعض رجال الغرب وحكّامه من تراثنا الإسلامي ـ في الوقت الذي اعترفوا فيه بعمق الثقافة التي اقتبسوها من هذا التراث في بدء نهوضهم العلمي والفكري ؛ ولكنهم تنكروا لأصحابها ، فكان جزاؤهم لنا جزاء سنمّار! . .

والحكم للتاريخ أولاً وأخيراً .

إيديولوجيته :
مشكلة وحل

٢٩ ـ ينبغي لنا ؛ ونحن في سبيل تأطير ايديولوجية(*) ابن سينا كمشكلةٍ وحل ، أن نضع المقولة التالية التي نحدّد فيها بين ما نصطلح عليه بـ (التشيّع الفكري) ومـا نـنعتـه بـ (التشيّع السياسي) ـ كي لا نقع فيما وقعَ فيه بعض الباحثين والدارسين ، غربيين وشرقيين ، من أحكام مبتسرة حول المقولة ذاتها .

ففي الجانب الأول ؛ كان الفكر الفلسفي يميل بطبعه إلى التأمـل العقلي الخـالص ؛ وفي تأمليته تلك نحوٌ من الالتقاء مع الاتجاه الباطني الذي مثّلته منظومة الفكر الشيعي على اختلاف درجاتها في عمق الباطن وسطحه ! ممّا أدّى الى إضافات كثيرة من سَوْرات الفكر الحادّة ـ فلسفية كانت أو كلامية ـ الى التشيّع عموماً ؛ واحتساب نزعاتها تلك وكأنها ممثلة لهذا الفكر الذي لم يكن في منهجه سوى صورة من صور تلك الاتجاهات المتعمقة في أبحاثها التي أثارها الفلاسفة حول الله والنفس والعقل وحرية الإنسان وطبيعة وجوده على هذه الأرض . . . وكانت حصيلة هذا الموقف انعطاف واضح في نصوص هؤلاء الحكماء لا يتباين ، في وسائله وغاياته ، مع الحقائق العقلية التي ذهبت إليها المدرسة الباطنية في الإسلام .

وفي الجانب الآخر ؛ كان (التشيّع السياسي) يمثّل تياراً للمعارضة ، انضوى تحت ظلاله مَنْ كان معه حقاً ومَنْ كان معارضاً فحسب ! ـ حتى لو كان على رأيٍ سياسي آخر يختلف وإياه . ـ من هنا ، كان هذا الاتجاه يمثّل انحرافاً غير مرغوبٍ فيه في التعليم التقليدي عصر ذاك ، لأنّه يعتبر في رأيهم خروج على قاعدة التسليم بالأمر الواقع ؛ رغـم سبـق الاتجـاه السياسي زمنياً للاتجاه الفكري . وأدّى هذا الخلط إلى نحو من العنف تمثّله الجانبان : التقليدي والمعـارض ، وسجّـل التاريخ في هذه المرحلة حكاياتٍ من القتل السياسي يندهش له الإنسان وينبهر له الوجدان! .

على أنّ هذا الطريق ذا المرحلتين الذي أشرنا ؛ كان هو السبب أيضاً في عطف آراء بعض هؤلاء الحكماء على مجموعةٍ معينة دون أخرى . . لذا كان التشيّع الفكري اكثر حصيلة وحصّة من هذه الأيديولوجيات الإسلامية التي لعبتْ دوراً رئيساً في مجالات المدرسة العقلانية عند العرب .

في ضوء هذه الصورة التي بسطنا ومن خلالها يمكن الحكم على تمذهـب هؤلاء الفلاسفـة ايديولوجياً ؛ دون أنْ نلجأ ، مضطرين ، الى محاكمة المذاهب الفقهية وعقائدها واختلافاتها وتباين وجهات النظر نحوها . . والحق أنه لا أهمية كبيرة في عصرنا الحاضر في الحكم على ابن سينا

ايديولوجياً من ناحية شافعيته أو اسماعليته أو حنفيته او اثنا عشريته ؛ لأننا نريده فيلسوفاً وحكيماً وعالماً يملأ الدنيا ويُشغل الناس.

٣٠ ـ ولكن تصبح ايديولوجيته ذات خطر فكري حين نلمس ان المذاهب الإسلامية في عصره ـ لا عصرنا طبعاً ـ كانت تمثّل صورة هذه الايديولوجيات التي تمسك بها مثقفو ومتعلمو ذلك الزمان ؛ كتمسك حملة المعرفة في عصرنا الحاضر بالايديولوجيات السياسية مثلاً . . وممّا يلفت النظر ـ كما يقول المستشرق البريطاني جب(**) أن « الميل الدائب الذي يبدو لدى كبار فلاسفة العرب ـ إذا استثنينا المصنفات التي وضعتْ بخاصة لشرح النصوص اليونانية ـ نحو بعض الأنظار التي تُعد في الأغلب أنظاراً شيعية ؛ أمرٌ مثير! »

هو مثيرٌ حقاً ؛ ولكن في التنظير الذي قرّرناه سابقاً من كون المذاهب ذاتها كانت هي المعرفة الفكرية التي يتمثلها الفيلسوف من حيث انضواؤه تحت أشعتها الاجتماعية وما يمكن لها من تأثير واسعٍ على الحركات السياسية يومئذ ؛ لم يعد مثيراً إلى هذا الحدّ الذي ذهب إليه جب ! .

لذا ، عند تحكيم هذا المنهج ، لا يكون من العمق أبداً أن نسلك مثلاً إبن سينا ايديولوجياً في مسلك الإسماعلية معلّلين ذلك بنشأته في بيتٍ قيل إنه يستظل الفكر الاسماعيلي (انظر ملاحق الكتاب) . فهذا الاستقراء لا يرتفع إلى سلامة صدق الحكم إلاّ اذا لمسنا في مأثورات الفيلسوف ما يدل عليه . بينا نجد في صورة أخرى ما يقود إلى نفور الاستاذ الرئيس من أفكار الاسماعلية في النفس ، وعدم رضاه عماّ سمعه من أبيه وأخيه عنها ـ وظاهرة النفوس هذه ينبغي دراستها والاهتمام بها ؛ لأنهّا تمثّل، في الوقت ذاته ، رفضاً ايديولوجياً لآراء المدرسة .

أما دعاوة انّه كتب في النفس وعن النفس فأكثر من تفلسفه حولها ـ وفي الإسماعلية ميل إلى النفس والعقل ـ أقولُ ؛ إن المنهج الذي سلكه ابن سينا ليس فيه ما يمكن أن يدلّل بوساطته على اسماعليته ؛ من حيث انه انتحىٰ هذا السبيل لاهتمامه الكبير بالجانب العقلي والمادي للإنسان ؛ فوازن بين أمرين في هذا الاتجاه : النفس من جهة ، والبدن من جهة اخرى . . فكأن الشيخ الرئيس أراد أنْ يمسك بطرفي المعادلة في هذا الكائن الصغير (الإنسان) كي يسبر غوره نفسياً وبايولوجياً ، ويضع له ما يراه صالحاً لحياته على وجه هذه الأرض! .

هذا ، بالإضافة إلى أن الحديث عن النفس والعقل لم يكن من مبدعات الإسماعلية فحسب ! بل هو ملك الفلاسفة في الإسلام وينبوع أعمالهم ؛ منذ مدرسة الاعتزال ، فالكندي فالرازي واخوان الصفاء والفارابي وغيرهم من كوكبة الفكر . . فمن أين إذن يختصّ ابن سينا لنفسه

طريقاً ومهيعاً غير هذا السبيل ؛ كي يقال عندئـذ أن موقفـه ذاك كان ثمـرة من ثمـرات الفـكر الإسماعيلي؟!

أما ما نجد من توافقٍ لآراء الاستاذ الرئيس مع أفكار سابقة عليه، فليس في هذا ضير ، وليس في ذلك ما يدعو الى إقحام دعوى اسماعليته ، باعتبار أنها أخذت بالتفسير الافلاطوني أيضاً للنفس وهبوطها . . فالذي اقتبسته الاسماعلية من شذرات الفلاسفة الأوائل ، اقتناه ابن سينا أيضاً من التراث اليوناني الذي ترجمه العرب ، فأفادوا منه واستفادوا . . فكيف جاز امتداد الظل اليوناني على الإسماعلية ، ولم يجز على الشيخ الرئيس ، والمصدر واحد للطرفين؟! .

ومن الغريب حقاً تصوّر بعض الدارسين أنّ دعوىٰ العقلانية عند نصير الدين الطوسي(٥٦) في دفاعه عن ابن سينا ؛ كان في حقيقته دفاعاً في سبيل إثبات اسماعلية الفيلسوف ! . . إن تهافت هذا الرأي واضح لكل ذي بصيرة ؛ لأن العقلانية بحدّ ذاتها إذا قيستْ إسلامياً فهي صفة أكّد عليها الكتاب الكريم منذ بزغ النور الإلهي بدعوته السمحاء الحكيمة ، وليست هي أمراً عارضاً فحسب(٥٧) . وليس العقل ايضاً حِكْراً لأحدٍ من الناس ، أو لمجموعةٍ منهم ؛ كي يكون حِكْراً على الاسماعلية وحدها ، أو أية فرقة كانت في الإسلام . إن العقل هو ملك للجميع ؛ منذ وجد التفكير الفلسفي وحتى اليوم!

٣١ ـ ولا بدّ من التوكيد هنا أن السمات الملحوظة في تاريخ الفكر ، اعتمـدتْ (منهجية الفكر) ذاته كمهماز رئيس يمكن بسبيله الحكم له أو عليه من خلالها . فإذا تنافر منهج فكرٍ مع آخر أو تقابلا ، قلنا عندئذ لا علاقة لهذا بذاك ؛ لأن الطريق إلى وحدة الفكر هي وحدة منهجه كما بسطنا . . . أقول قولي هذا ؛ وأنا على ثقةٍ وقناعة تامّين من سلامة الحكومة التي ذهبـتُ إليهـا بالنسبة للاستاذ الرئيس ابن سينا حين أبعدتُ عنه دعوى اسماعليته الفكرية . . ويكفي أنْ أسوق للقارىء دليلاً واحداً يلعب دوره الأساس في الفلسفة السينوية ؛ وأعني به موقف الحكيم من بناء العالم ، حيث تبنى ـ كسلفه الفارابي ـ نظرية الفيض أو الصدور ، وشاد عليها معالم فلسفته الجديدة واعتبرها قاعدة رئيسة لها ، وساعدتْ ركائزها تلك على ظهور بعض آرائه في علم الطبيعة المتأثر بافكار المدرسة الاسكندرانية .

فأين هذا الموقف مثلاً ، مّما ذهبتْ إليه الاسماعلية في قضية تكوّن العالم بعمليةٍ إبـداعية خاصة ، تختلف اختلافاً منهجياً عن رأي الاستاذ الـرئيس؟ . . وأين هذا أيضـاً ممّـا ذهبـتْ إليه الاسماعلية بخصوص (الوجود) وسلبها عنه أية صفة ؛ خلاف ما أثبته الشيخ الرئيس في فلسفته الوجودية التي تحتشد بها كتبه ورسائله الفلسفية التي نعرف؟!

٣٢ - وعودٌ مرة أخرى إلى التعامل مع روح النص الذي يقرّر فيه أن أباه كان ممّن أجاب داعي المصريين ، ويُعدّ من الإسماعلية ، وكذلك أخوه (انظر الملاحق في آخر الكتاب) - إنني أجد في التخريج التاريخي والفيلولوجي لهذا النص ما يلي :

١ً - إنّ الأب استجاب لداعي الدعاة المصري (ولا أدري لِمَ نسبه إلى مصر ولم ينسبه مثلاً إلى الفاطمية ذاتها ، حيث يبدو في تعبيره نحو من الزراية وقلّة الاهتمام كما نعتقد) .

٢ً - إنّ الأب (يُعدّ) من الاسماعيلة ؛ أي يحسب عليهم ليس غير! . وهذا يدل ، وبشكلٍ ضمني ، ان الأب لم يكن اسماعلياً عميق الجذور في إسماعليته ؛ بل هو محسوب عليهم ، وإلاّ أجاز ابن سينا لنفسه استعمال لفظة أخرى أو عبارة أكثر دقة مثل: (هو من الاسماعلية ، أو هو منهم) كي يؤكد اتجاه الأب الفكري والمذهبي .

ولقد وقع بعض المستشرقين في متاهات هذه العبارة ؛ أعني : « ويُعدّ من الإسماعلية » - فشادوا عليها آراء مضلّلة ، ومن هؤلاء الاستاذ دي بور في كتابه الموسوم (تاريخ الفلسفة في الإسلام[٥٨]) حيث ادّعى انّ ابن سينا نشأ في اسرةٍ « تسودها تقاليد فارسية قوية ، ومبادىء معارضة للإسلام ! » - ولا أدري من أين استقى هذا المستشرق حكايته هذه ؛ في الوقت الذي يضن التاريخ الشخصي بمعلوماته عن أسرة الشيخ الرئيس ضنّة نحسبها أحياناً متعمدة! . . ولكن دي بور ؛ كغيره من الغربيين ، ممّن حاولوا التضليل وتشويه التراث العربي بخلق أفكار وحكاياتٍ لا أساس لها من الصحة . . ويكفي أنْ أشير هنا إلى رأي أحد المؤرخين وهو المرحوم الدكتور مصطفى جواد حيث يقول: « نشأ الشيخ الرئيس ابن سينا في موطن تغلب عليه الحنفية (أي المذهب الحنفي)، وكان والده من أصحاب التصرف والولاية فيه ، وكان الأب حنفياً ثم اسماعيلياً .[٥٩] » - وسواء نوافق الدكتور جواد أو نخالفه الرأي ، فحديثه يشعر بأنّ الأُسرة مسلمة واضحة الإيمان والعقيدة ، لا كما ادعى المستشرق المذكور .

٣ً - إنّ ابن سينا من خلال عباراته التي وردت في سيرته الذاتية ، لم يكن ينزع إلى هذه الأراء ؛ بل رفضها وأشاح بوجهه عنها كما بسطنا من قبل .

٤ً - نحن لا نعارض في احتساب الأب ضمن المنظومة الاسماعلية الفكرية التي وجدتْ لها مجالاً للتحرّك في مدينة بخارىٰ ، ولكننا نقول هذا بتحفظٍ يتعادل وتحفظ ابن سينا نفسه عند استعماله للفظة (يُعدّ) .

ومن خلال هذه الخطوات ، وما أوضحناه سابقاً ، نميل إلى رفض دعوىٰ اسماعلية الاستاذ الرئيس على أقل تقدير . ولكن يمكن أنْ يسلك في منظومة التشيّع الفكري الذي يميل إلى

الإثناعشرية وتعليماتها، معتمدين في ذلك على نصوص للفيلسوف ذاته. ولسنا نسوق هذا سوقاً دون دليل يركن اليه الباحث أو القارىء؛ ففي كتابه الشفاء ما يؤدي إلى هذا الرأي الذي رأيناه[٦٠] .

٣٣ ـ ومن طريف ما يذهب إليه المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي[٦١] في محاولته ضمّ ابن سينا الى التشيّع قوله: « إنَّ في اسم ابن سينا وفي نسبه ما يُشعر بتشيّع الأسرة التي نبتَ فيها، والبيت الذي نشأ فيه: فهو أبو علي الحسين، وأبوه عبدالله، وجده الحسن، وأبو جده علي ـ وكل أولئك اسماء لا يتفق أنْ يتسمى بها أبناء بيت واحد إلاّ أنْ يكون لهم ميل قوي أو ضعيف الى أهل بيت علي رضي الله عنه، والتشيّع لهم. »

وفاتَ الدكتور محمد مصطفى حلمي إنه في حسابات (تطبيق التوفيق) لهذه القاعدة التي يذهب إليها؛ ما يتقابل وهذا الرأي، حيث يسجل التاريخ وتسجل الأنساب أنْ لا أصل للاسماء أو الكنىٰ والالقاب في الحكم على مذهبية الافراد ـ إلاّ في النادر ـ وما كان نادراً فلا قياس عليه[٦٢] . . وما يدفع هذا الرأي بعيداً؛ هي الحقيقة التاريخية التي تقرّر ان فارس لم تتشيّع بالمعنى العام إلاّ أواخر القرن الثامن للهجرة على يد الدولة الصفوية التي تعصبتْ للمذهب تعصباً شديداً . رغم أن التاريخ يحدثنا عن بؤر ثقافية وفكرية هناك وجدتْ لها تربة صالحة للنمو والازدهار في ظل مذاهب إسلامية متعددة كالحنفية والشافعية والمالكية التي كانت تسود فارس في شمالها وجنوبها خاصة في منطقة خراسان التي غلب عليها الاتجاه الشافعي. .

إنها في حقيقتها ايديولوجيات فكرية نهضتْ في ظل تلك المذاهب، فكان لها أنْ تتفق تارة، وتتنافر اخرى، وفي الحالين هي مشكلة تحتاج الى حل؛ وقد انتهينا الى حلّها بمنهج استقرأناه استقراء وبطريقةٍ تناسقت مقدماتها ونتائجها، وذلك غاية الشوط الذي نريد . .

مع الرئيس ابن سينا
في خزانة كتبه

٣٤ ـ تتميّز خزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا بأنها خزانة شخصية بحت ، لا تضم سوى ما دوّنه أو أملاه أو استملاه بنفسه أو بمعاونةٍ من تلاميذه . ولا يحتويها مكان معيّن أو زمان معيّن ؛ بل هي موزّعة في الأفاق منذ بدأتْ أنامل الفيلسوف تسجّل فِكَره الحكيمة ، فكان منها صفحات معطّرة وعابقة بأريج هذا المنظِّر المبدع للفكر الفلسفي في الإسلام .

وللتأليف عند المفكرين العرب ، من الناحية الشكلية ، ميل الى عَنْونة الكتب أو الرسائل الى خلفاء أو امراء أو علماء وأصدقاء . وهي سنّة قديمة منذ زمن افلاطون في محاولته تسمية محاوراته باسماء تلاميذه أو رجال عصره أو بعض سلفه من الحكماء . لذا لا نجد غرابة في تبني هذا التقليد عند الإسلاميين فيما دوّنوا وألّفوا ـ خاصة عند فئة الفلاسفة ؛ بَدْءاً بالكندي وحتى آخرهم . على أن هذه السنّة لم تكن على وتيرة واحدة عند جميعهم .

يقول صاحب كتاب (منتخب صوان الحكمة)[٦٣] عن ابي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي إنه « كان استاذ احمد بن محمد المعتصم ، وباسمه عمل أكثر كتبه ، واليه كتبَ بجلّ رسائله وأجوبة مسائله . وهو أول من أحدث هذه الطريقة التي احتذاها بعده مَنْ جاء من الإسلاميين ؛ وإنْ كان قد تقدمه من ارتفع اسمه وحسنت حاله في أيام المأمون من الذين جلّهم نصارىٰ ، وتصانيفهم يجري الأمر فيها على الرسم القديم . » ولعل في احتذاء هذا السبيل ما يؤدي بنا إلى معرفة فترة التأليف من جهة ، والشخص المؤلَّف له من جهة اخرى ، بحيث يساعد هذا الأمر على كشف بعض مشكلات التصنيف التي عاناها المؤلف يومذاك .

وممّا يقتضي التنويه به في هذا المجال هو وجوب الالتزام بالمنهج الزمني (قدر الإستطاعة) في حال دراسة مؤلفات المفكر ـ أي مفكرٍ كان ـ سواء ما يخص الكتب المؤلَّفة ذاتها ، أو النقل عن مؤرخة الكتب ومفهرسيها القدماء . وتطبيق هذا المنهج التصنيفي سيؤدي الى مجموعةٍ من الحقائق يُستفاد منها في تثبيت دعائم البحث المكتبي طريقةً ومنهجاً ، خاصة عند الالتزام التام بالتسلسل التاريخي كما ورد لدى المفهرسين العرب الذين دوّنوا أسماء ومؤلفات المفكرين ، كي نلمس بشكلٍ واضح الفائدة التي استفادها المتأخر من المتقدم ، والخلف من السلف ، وذلك بما زاده أو استزاده عن الآخرين .

وبغية أنْ لا نقع في الخطأ التاريخي الذي وقع فيه الأب جورج قنواتي في مقدمة كتابه الموسوم (مؤلفات ابن سينا) حين ذكر مجموعة من أسماء المفهرسين العرب وكتبهم متناسياً العامل الزمني الذي أشرنا ـ وعلى الوجه التالي: وفيات الأعيان لابن خلكان ، وعيون الأنباء لابن ابي اصيبعة ، واخبار الحكماء للقفطي ، وتتمة صوان الحكمة للبيهقي . . إلى آخر القائمة . بينا المنهج التاريخي السليم في هذا التنسيق ينبغي أن يتم على الشكل التالي :

تتمة صوان الحكمة للبيهقي (ت ٥٦٥هـ) واخبار الحكماء للقفطي (ت ٦٤٦هـ) وعيون الانباء لابن ابي اصيبعة (ت ٦٦٨هـ) ووفيات الأعيان لابن خلكان (ت ٦٨١هـ). . . وفي الصورة التي ذكرنا يستشعر الباحث إمكانية العود إلى الاضافات أو المحذوفات التي اخترعها المصنفون واحداً تلو الآخر . وعلى الرغم من أن الأب قنواتي يشير إلى أهمية المنهج الزمني في مقدمته ، ولكنه لا يستعين به ؛ على خلاف ما وجدنا عليه عمل الدكتور يحيى مهدوي في كتابه (فهرست مصنفات ابن سينا) حيث ناقش هذه الطريقة محاولاً تدوين سني تلك المصنفات ، مستخرجاً وسائل عملية للحكم على تسلسلها الزمني.

وأياً ما كان؛ فانني اسجّل هنا تقديري العميق للكتابين (قنواتي ومهدوي) في كشف واستقصاء مؤلفات الاستاذ الرئيس، حيث يعدّ عملهما بكراً بالنسبة للدراسات العربية والفارسية التي تخص مؤلفات الفيلسوف.

٣٥ ـ طرق الشيخ الرئيس في مؤلفاته جوانب متعددة من الفلسفة والعلم ، وأثار كثيراً من المشكلات المعقدة خلال دراساته لقضايا الفكر الفلسفي، سواء ما ينهض على الباطن أصلاً أو الظاهر وجهاً ؛ فكلاهما يرتبطان في رأيه بوشائج من القربى تمدّ بعضها الأخرى بروافد لا تنقطع من المعرفة الإنسانية ـ فقد ألّف في علم المنطق وعلم الطبيعة وعلم النفس ، وفي هذا الأخير تعددتْ تواليفه ، وقد أوضحنا في فقرة سابقة سبب ميله إلى هذا العلم. . وكتب كذلك في الرياضيات والإلهيات (ما بعد الطبيعة) ومشكلاتها المستعصية . وانتحى نحو الفلسفة العملية فدوّن رسائل متفرقة فيها. . وألّف ايضاً في العلم، وخاصة في الطب وموضوعاته نثراً وشعراً. ولم يكتفِ بهذه الحقول العلمية فحسب بل اتجه الى التفسير القرآني فدوّن فيه مجموعة من الرسائل. وكذلك عن اللغة وعلاقتها بالفكر. واتجه الى الموسيقى فأبدع فيما دونه عنها وقنّنه[٦٤].

ولعل أجمل هذه المجاميع والفصول والمختصرات ، من الوجهة الفنية والأسلوبية ، مكاتباته ومراسلاته التي هي عبارة عن عجالات تتميّز بالدقة والطرافة والغموض أحياناً . وهي رقعٌ موجّهة في جزازاتٍ ورقية الى بعض أصدقائه وتلاميذه وخُلّص أصحابه كأبي جعفر الكاشاني وابي طاهر ابن حول وعلاء الدولة ابن كاكويه والشيخ أبي الفضل بن محمود وغيرهم .

ومما يلحظه الباحث عند ممارسته الفعلية لخزانة الاستاذ الرئيس أن هناك نحواً من التداخل في عملية التأليف بحيث قد تتعدد العناوين وهي لموضوع واحد . ولا نحسب أن هذا من عمل الفيلسوف بالذات ، بل هو في رأينا من عمل النسّاخ ، أو خطأ النقل الذي تتعرض له المخطوطات في العصر القديم لقلّة النسخ وندرتها . وينبغي أن نلحظ أيضاً ان اكثر التداخل يحدث بالنسبة للرسائل التي تغلب عليها طبيعة السؤال والجواب وفي المختصرات . لذا نرجّح ـ كما بسطنا من قبل ـ أنْ يكون هذا من عمل النسّاخ وهفواتهم . . وأسوق للقارىء أمثلة على هذا التداخل الذي قصدتُ:

فرسالة « الأجوبة عن المسائل العشرينية في المنطق » هي جزء من منطق كتاب النجاة . وكذلك بالنسبة لمقالة ابن سينا الموسومة (الأدوية القلبية) فهي ترد كاملة في طبيعيات الشفاء في آخر المقالة الرابعة من الفن السادس حيث نجد العبارة التالية : « قال ابو عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني رحمه الله ؛ هذه فصول خارجة عن هذا الكتاب نقلتها إليه من الكتب التي تشتمل على ما أشار اليه الشيخ الرئيس رحمه الله إليه ، وأكثرها من مقالةٍ في الأدوية القلبية الى بعض المبتدئين من أصدقائه. » ـ وإذا رجعنا الى (رسالة العروس) التي تسمى أحياناً (رسالة في إثبات الوجود) نجد أنها أيضاً جزء من رسالة لابن سينا تحت عنوان (إيضاح براهين مستنبطة من مسائل عويصة) ـ والتفريق بينهما يبدو أيضاً من عمل النسّاخ وتجاهلهم!

ولا يقف الأمر عند هذا التداخل في النص ؛ بل يتعداه الى الخلط في المصطلح الفلسفي ذاته . ولعل أعقد قضية حول هذا التشكيك هو ما يخص دلالة (أثولوجيا) التي وردتْ في رسالة وجهها الاستاذ الرئيس الى أبي جعفر محمد بن المرزبان ، حيث يسجل ـ بعد الديباجة ـ عبارته المشهورة « على ما في اثولوجيا من المطعن! » ـ فأُخذتْ العبارة ، لدى بعض الباحثين ، وكأنها طعن في كتاب اثولوجيا المنسوب خطأً الى ارسطوطاليس وهو في الحقيقة نصوص من تساعيات افلوطين، وقد ذهب إلى هذا الرأي المستشرق بول كراوس في كتابه (افلوطين عند العرب.)[٦٥]

ولكننا نذهب الى رأيٍ آخر في المشكلة ذاتها ؛ حيث نرىٰ ان كلمة (أثولوجيا) التي استعملها ابن سينا هنا تدل على مصطلح لا على إسم كتاب بعينه ، والمقصود منها (الألف الكبرىٰ) من كتاب الفلسفة الأُولى للمعلم الأول؛ أو بمعنى آخر (مقالة اللاّم) التي يطلق عليها ارسطوطاليس مصطلح (أثولوجيا) أي الإلهيات ـ بلغة المترجمين العرب ـ بشكلٍ عام. . ومن حيث ان الاستاذ الرئيس يخالف فيلسوف اثينا في المنهج الذي اختاره لـ(أثولوجيا) ـ باعتبار أنَّ ابن سينا فيضيٌّ مشرقي الميول والاتجاهات ـ لذا نجده يحاول الطعن في (أثولوجيا) المعلم الأول. خاصة وأن حديثه عن كتاب (الإنصاف) فيه شرح للمواضع المشكلة في الفصوص (المقصود

بالفص حقيقة الأمر وجوهره) الى آخر أثولوجيا ، فهو اذن قد أوضح حقيقة الأمر وجوهـره من خلال الشرح حتى انتهى الى (أثولوجيا)؛ ثم استدرك موقفه هذا ليعبّر عن رأيه ومخالفته لمنهج المعلم الأول؛ فقال: « على ما في أثولوجيا من المطعن » مكتفياً بلفظة (المطعن) دون أنْ يستعمل أيّة كلمة رافضة اخرى ، لأنَّ الشيخ الرئيس في غير مباحث الالهيات (اثولوجيا) متأثر الى حدٍّ ما بالافلاطونية والمشائية معاً .

وممّا يؤيد رأينا هذا؛ العبارة الواردة عند ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في ترجمته لابن سينا، حين يقول ان ابن سينا ألّف كتاب الإنصاف «وشرح فيه جميع كتب ارسطوطاليس ، وأنصف المشرقيين والمغربيين. » ـ فالمقصود اذن شرحه على أثولوجيا المعلم الأول . يضاف إلى ما تقدم ؛ أن الاستاذ الرئيس استعمل لفظة (أثولوجيا) كمصطلحٍ في عدة مواضع من كتبه ، ومنها ـ على سبيل المثال ـ كتاب (المبدأ والمعاد) حيث يقول في ديباجته : « إن ثمرة العلم الذي هو فيما بعد الطبيعة ؛ هو القسم المعروف منه (بأثولوجيا) وهو الربوبية ، والمبدأ الأول ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه » ـ ويقود هذا النص الجلي الى قناعةٍ في قبول الرأي الذي انتهينا إليه ، ودفع الخلط الذي لحق المصطلحات نفسها أحياناً . . رغم أنَّ اجتهاد بول كراوس لا يخلو من سلامة اذا نُظر إلى الموضوع بوجهة نظرٍ مخصّصة وضيّقة ، وذلك ما أردنا تجنبه قدر الإمكان في دراستنا عن فيلسوفنا العالم .

٣٦ ـ ولم تخلُ الخزانة السينوية من مشكلات وصعوبات وردتْ في مضاعفات الروايات التاريخية عنها ؛ ولعل أهمّها قضية نهب مؤلفات الفيلسوف وعلى رأسها كتاب (الإنصاف) الذي سُلبتْ منه اجزاءٌ على يد العميد أبي سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد . . وفي رواية اخرى لتلميذه الجوزجاني تقول أن السلطان مسعود عندغزوه لمدينة أصفهان نهبَ عسكره رَحْلَ الشيخ وكان فيه كتاب (الإنصاف) . . وفي الروايتين معاً ما يؤيد عملية (النهب) التي تعرضتْ لها خزانة كتب الرئيس ابن سينا ، سواء أكان الناهب هو الحمدوني أو السلطان مسعود ! فالأمر لا يخلو من قرصنةٍ للفكر لا يُقرّها عقلٌ ، سوي . . . ولقد حقّق الدارسون العرب وغيرهم مشكلة كتاب (الإنصاف والانتصاف) بشكل تفصيلي وتحليلي واسعين ، يمكن الرجوع إليهما عند الحاجة[٦٦] .

وبالإضافة الى النهب ؛ فهناك حكايات عن حرق بعض مؤلفات ابن سينا . فيُروى مثلاً[٦٧] انَّ الخليفة المستنجد بالله في بغداد أمرَ باحراق كتب الاستاذ الرئيس ضمن مجموعةٍ فلسفية كانت في خزانة أحد القضاة عام ٥٤٤ للهجرة! . . ولا ندري أكان الخليفة (الذي يستنجد بالله!) حاقداً على رجل القضاء نفسه ؛ فأمر باحراق كتبه وكان من ضمنها كتب الفيلسوف؟ أمْ انّه أشار باحراقها لأنها تضم كتباً من مؤلفات ابن سينا؟!

وأياً ما كان ، ففي الفرضيتين معاً ما يؤدي إلى أن عملية الخليفة جريرة لا مبرّر لها من عقيدة أو شرع ؛ ولله في خلقه شئون وشجون! . .

٣٧ ـ أما الحديث عن الرقم الذي احتوتْ عليه خزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا فقد بلغ المجموع العام لها (٢٤٢) رسالة وكتاباً ومقالة ؛ نُسب تأليفها إليه ، منها (١٣١) لا يُشك في صحة هذه النسبة ، وما تبقى من مجموعها العام فمحل نظرٍ وتظنن! . . وقد اعتمدنا في تحديد هذه الارقام على ببلوغرافيا الدكتور يحيى مهدوي في كتابه (فهرست مصنفات ابن سينا) الذي أشرنا إليه سابقاً ؛ لأنه اكثر ضبطاً ودقة من عمل الأب قنواتي ، حيث تدارك مهدوي في كتابه الهفوات والأخطاء التي وقع فيها زميله من قبل .

ولكن ممّا يُلحظ ان مهدوي في كتابه لم يسلك سبيلاً واضحاً بالنسبة لأحكامه على الأعمال المنحولة أو المُشكّك في إضافتها الى الاستاذ الرئيس ، وذلك انه دلّل على بعض منها بمنهج سليم ، وترك بعضها الآخر دون حجةٍ أو برهان سوى الكلام المرسل إرسالاً ، أو الحكم بسبيل الحدس الداخلي فحسب . . لذا فانّ أمر احصاء كتب الشيخ الرئيس يبقى خاضعاً لاحتمالاتٍ متباينة لدى الباحثين في الحاضر على أقل تقدير.

وجُلّ ما ألّف ودوّن ابن سينا في الفلسفة والعلم كان باللسان العربي المبين ، إلاّ ما شذّ من رسائل وكتب بالفارسية لا تتعدى ـ بتداخلها وانتحالها ـ عن (١٨) مخطوطة ؛ لعل أهمها في هذا المجال كتاب (حكمت علائي) الذي ألّفه للأمير علاء الدولة البويهي[٦٨] .

٣٨ ـ وفي أدناه تنظيرٌ لخزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا حسب دلالتين محددتين ؛ أولاهما (الفلسفة النظرية) وما تتضمنه من موضوعات وتفريعات. . . والأخرى (الفلسفة العملية) وما تحتويه من تطبيقات سلوكية وأخلاقية وسياسية . نوردها حسب مسمياتها المعروفة في كتب الفهارس والمعاجم للمؤلفين العرب ، مشيرين الى أهمية بعضها بالتعليق والتوضيح .

(أ) ـ المنطق :

١ ـ أجوبة الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا الى ابي سعيد بن ابي الخير ـ وهي تتضمن خمسة أسئلة لابن ابي الخير في موضوعات مختلفة منها المنطق (وسنشير الى الرسائل الأخرى حسب مواقعها في التخطيط) .

٢ ـ الاجوبة عن المسائل العشربنبة (= عشرون مسألة في المنطق) ـ أجاب فيها عن المشكلات التي أثارها علماء شيراز عندما اطلعوا على منطق كتاب النجاة ، فرد ابن سينا على إشكالاتهم

بوساطة ابي القاسم الكرماني واستعان ببعض نصوصه في النجاة.

٣ - ارجوزة في المنطق (= الرجز المنطقي أو : القصيدة المزدوجة) - والظاهر أنه صنعها لأبي الحسن سهل بن محمد السهلي حوالي عام ٣٩٢هـ حيث يقول فيها :

قد سأل الشيخَ الرئيسَ سهلُ ذاك الذي تمَّ لديه الفضلُ

٤ - مقالة في الاشارة الى المنطق.

٥ - رسالة في أقسام العلوم العقلية - (ترجمت الى اللغة العبرية واللاتينية ، ونشرت في تسع رسائل في الحكمة ، القاهرة ص ١٠٤ - ١١٨ غير محقّقه . ونشرها مختصرة الكونت د ب جلارزا عام ١٩١٩ - ١٩٢٠ في القاهرة ضمن كتابه عن الفلسفة العامة وتاريخها ، ص ١٠ - ١٦).

٦ - رسالة في أنواع القضايا (= القضايا في المنطق) - وهي منظومة في المنطق.

٧ - البهجة في المنطق .

٨ - رسالة في بيان ذوات الجهة (أشار إليها بان سينا في الأجوبة عن المسائل العشرينية - وهدفه من الرسالة هو بيان ما تحقّق عنده من الرأي الصواب في تكوين المقدمات ذوات الجهة والقياسات الكائنة عنها.)

٩ - مقالة في تعقّب الموضع الجدلي.

١٠ - كتاب الحكمة المشرقية - (أُثيرتْ حول هذا الكتاب مشكلات عديدة أشار إليها بعض الباحثين العرب والأجانب - وسنناقش تلك الآراء في الفقرة المخصّصة عن التصوف السينوي في حينه - ولم يُنشر الكتاب تحت العنوان السابق وإنما نُشر منه ما يسمى بمنطق المشرقين في القاهرة عام ١٩١٠م وتُرجم الى اللغة الفارسية بقلم الدكتور قاسم علي. . ومن أهم المستشرقين الذين تطرقوا الى المشكلة ذاتها هم نيليو وكوربان وكواشون وكاديه . وللأول منهم رأي طريف عن الكتاب سنشير إليه قابلاً.)

١١ - المختصر الأوسط في المنطق.

١٢ - مفاتيح الخزائن في المنطق .

١٣ - المنطق الموجز - (في ديباجة هذا الكتاب يشير ابن سينا الى طريقة عمله في التأليف المنطقي حيث يقول : وقد عملنا كتباً كثيرة مشروحة مفصلة ، وعملنا أيضاً جوامع و مختصرات ؛

ونريد في هذه الأجزاء أن نشرح للراغبين في الإحاطة بأصولها وفروعها على سبيل الاختصار والإشارة .)

١٤ - الموجز الصغير في المنطق .

١٥ - الموجز في أصول المنطق (= جوامع علم المنطق .) - ألّفه الفيلسوف للشيخ الفاضل ابي عمر محمد بن جعفر ، وهو يختلف طريقة عن منطق الشفاء والنجاة وعيون الحكمة .

١٦ - النكت في المنطق (= الفصول الموجزة .) -

وعند تحكيم النظر الدقيق في هذه المجموعة المنطقية التي ذكرنا ، نجد نحواً من التداخل ؛ شكلاً ومضموناً ، كما أشرنا من قبل .

(ب) علم الطبيعة :

١ - رسالة في ذكر أسباب الرعد والبرق (= بيان أسباب الرعد والبرق) .

٢ - رسالة في جوهر الأجسام السماوية (= الاجرام العلوية) .

٣ - رسالة في حدّ الجسم - (يوضح فيها الفيلسوف لسائل سأله مخالفته للجمهور في أمر استضاءة الجو وأمر الطول والعرض والعمق المأخوذ في حدّ الجسم . . وله رسالة اخرى عنوانها : كلام في حدّ الجسم ، يوضح فيها نفس الفرض السابق ، كتبها ردّاً على رسالة قاضي القضاة أبي نصر بن عبدالله !)

٤ - رسالة في علّة قيام الارض في حيّزها (= قيام الارض وسط السماء) - صنفها ابن سينا لأبي الحسين احمد محمد السهلي ليشرح له المذهب الحق في علّة قيام الارض في حيّزها .

٥ - رسالة في الفرق بين الحرارة الغريزية والغريبة .

(جـ) - علم النفس :

١ - أجوبة الشيخ الرئيس الى أبي سعيد بن أبي الخير (القسم الثاني) - يتعلق هذا الجزء من الأجوبة بالحديث عن النفس والبدن ، وقضية الفيض ، وسبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وتأثيرها . وعن سر القدر وقضاء الله .

٢ - الاضحوية في المعاد - (رسالة صنفها لأبي بكر بن محمد ، ذهب فيها الفيلسوف إلى القول

بالبعث الروحي دون بعث البدن ظاهراً . وسنناقش موقف الاستاذ الرئيس من هذه المشكلة عند الكلام على النفس) .

٣ً ـ إيضاح براهين مستنبطة في مسائل عويصة .

٤ً ـ رسالة في انفساخ الصور الموجودة في النفس .

٥ً ـ مقالة في تحصيل السعادة أو : مقالة في الحجج العشرة (= التُحفة) ـ وهي غير الرسالة الموسومة : تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي (انظر تحقيقنا لرسالة الفارابي ، بيروت ١٩٨١) .

٦ً ـ تعبير الرؤيا (= تأويل الرؤيا) ـ يرد في فصلها السابع عند الكلام على القوى المفارقة ول الشيخ الرئيس : « السريانيون يسمونها (الكلمة) وهي التي يقال لها بالعربية (السكينة) و(روح القدس). والفرس والعجم يسمونها (أمشاسبندان). والمانوية يسمونها (الأرواح الطيّبة). والعرب يسمونها (الملائكة)! »

ترجمها الى اللغة الفارسية د. علي اكبر شهابي طهران ١٣١٦ ش .

٧ً ـ الجمل من الأدلة المحقّقة لبقاء النفس الناطقة .

٨ً ـ رسالة في الحزن وأسبابه (= في ماهية الحزن) .

٩ً ـ القصيدة العينية في النفس (= القصيدة الغراء) .

مطلعها :

هبطتْ اليك من المحل الأرفعِ ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنعِ

من طريف ما رأيتُ وصفاً لهذه القصيدة قول الأديب الفنان جبران خليل جبران (ت ١٩٣١): « في هذه القصيدة النبيلة قد وضع الشيخ الرئيس أبعد ما يراود فكرة الانسان وأعمق ما يلازم خياله من الأماني التي تولدها المعرفة ، والسؤالات التي يثمرها الرجاء ، والنظريات التي لا تصدر إلاّ عن التفكّر المستمر والتأملات الطويلة . وليس من الغرائب صدور هذه القصيدة عن وجدان ابن سينا وهو نابغة زمانه ؛ ولكن من الغرائب أن تكون مظهراً لرجلٍ صرف عمره مستقصياً أسرار الأجسام ومزايا الهيولى ؛ فكأني به قد بلغ خفايا الروح عن طريق المادة ، وإدراك مكنونات المعقولات بواسطة المرئيات . فجاءت قصيدته هذه برهاناً نيرّاً على أن العلم هو حياة العقل ؛ يتدرج بصاحبه من الاختيارات العملية الى النظريات العقلية ، إلى الشعور الروحي ، الى الله! . . . وهذا ما يجعل ابن سينا نابغة لعصره

وللعصور التي جاءت بعده ، ويجعل قصيدته في النفس أبعد وأشرف ما نظم ؛ في أشرف وأبعد موضوع! ».

وطبعتْ القصيدة وحققتْ مرات عديدة ، لعل آخرها عمل بلدينا الدكتور حسين محفوظ في إخراجه لديوان ابن سينا في طهران عام ١٩٥٧ ـ وترجمت إلى عدة لغات منها الفارسية والتركية والانكليزية والفرنسية . وقد أثيرت بعض الشكوك حول صحة نسبتها الى ابن سينا بسبب ما تصوره الناقدون من تعارض وتناقض في موقفه إزاء حدوث النفس من جهة، وهبوطها من جهة اخرى . . وكان من أوائل الطاعنين في صحتها من المعاصرين هو الاستاذ أحمد أمين (انظر مجلة الثقافة المصرية العدد ٦٩١/ ١٩٥٢ ص ٢٨) وتابعه بعض الباحثين كالمرحوم الدكتور احمد فؤاد الاهواني (أنظر مجلة الكتاب المصرية السنة السابعة ، الجزء الرابع ١٩٥٢ ص ٤١٥). وسنوضح موقفنا عن المشكلة عند دراسة علم النفس السينوي .

١٠ً ـ **النفس على سُنّة الاختصار** (= مبحث عن القوى النفسانية) ـ صنّفها ابن سينا لأحد الأمراء في عصره ولعله نوح بن منصور الساماني حيث يقول الفيلسوف : « فرأيتُ أن أعمل للأمير كتاباً في النفس على سنّة الاختصار ، واسأل الله تعالى أن يطيل بقاءه ، ويصون عن العين حوباءه ، وينعش به الحكمة بعد ذبولها ، وينصرها بعد خمولها » وقد ترجمت الى اللاتينية والعبرية والإنكليزية والفارسية .

١١ً ـ **رسالة في النفس على طريق الدليل والبرهان** (= رسالة في النفس الناطقة) ـ
صنّفها الحكيم « لبعض الخلّص من الاخوان. » فيها نحو من التداخل مع كتاب النجاة خاصة في قسم مباحث المعاد (ص ٤٧٧ ـ ٤٩٠ طبعة القاهرة). وكذلك مع كتاب الشفاء ؛ الفن السادس من قسم النفس . وفي خاتمة الرسالة يؤكد ابن سينا وجوب صيانتها صيانة تامة عن الجهلة والغوغاء حيث يقول : « حرّمت على جميع مَنْ يقرأه من الاخوان أن يبذله لنفس شريرة. . . وجعلت الله خصمه عني وهو المسؤول التوفيق أن ينعم به ، والحق أن يهدي اليه. والحمد لِلّه على كل حال، وصلواته على المصطفين من عباده خصوصاً على صاحب شرعنا محمد وآله المهتدين الهادين . »

١٢ً ـ **رسالة في النفس الناطقة** ـ (ألّفها الفيلسوف في أواخر أيامه (حوالي عام ٤١٠هـ) حيث يقول: « وقد اتفق لي رسالة مختصرة في بيان معرفة النفس وما يتعلق بها في بداية أمري منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية ، فمن أراد معرفتها فليطلّع عليها. »

١٣ً ـ **رسالة في النفس** (= جوامع كتاب النفس).

(د) ـ علم الرياضة :

١ ـ في الآلات الرصدية (ترجمت الى اللغة الالمانية) .

٢ ـ في اسباب الآثار العلوية (= الاجرام العلوية) .

(هـ) علم ما بعد الطبيعة (الالهيات) :

١ ـ الأجوبة عن المسائل العشرة ـ (وهي استفسارات فلسفية أرسلها الى ابن سينا عالم زمانه أبو الريحان محمد بن احمد البيروني ؛ حيث كان الرئيس مقيماً في مدينة خوارزم . نشر قسماً منها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه : ارسطو عند العرب .

٢ ـ الجُمانة الالهية في التوحيد (= القصيدة النونية) مطلعها:

يا طالباً صفة الإله وخلقه　　بتصورٍ يهدي الى الايمانِ

وخاتمتها:

فجُمانة الاسلام في الاسلام قد　　جمعتْ لما في الكل بالبرهانِ

٣ ـ حقائق علم التوحيد (= الحكمة العشرية) ـ ترجمها الى الفارسية ضياء الدين درّي عام ١٣١٨هـ .

٤ ـ الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانياً (= رسالة في النهاية واللانهاية) .

٥ ـ رسالة في خطأ من قال ان الكمية جوهر ـ (قارن هذه الرسالة بالفصل الثامن ـ المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء) .

٦ ـ رسالة الى علماء بغداد يسألهم الانصاف بينه وبين رجل همداني يدعي الحكمة ـ وتسمى أيضاً : رسالة بعض الأفاضل الى مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس . وقد أشار إليها صدر الدين الشيرازي في كتابه الاسفار الاربعة / الفصل الثاني من المنهج الثالث في السَفَر الأول .

٧ ـ رسالة العروس ـ (انّ نص الرسالة متضمن بكامله في رسالة ابن سينا الموسومة: « ايضاح براهين مستنبطة من مسائل عويصة » وهي ذات النص المنسوب الى الفارابي بعنوان : « شرح رسالة زينون الكبير » ولكن الرسالة السينوية أقل حجماً من رسالة الفارابي ، وكذلك الخواتم لا تتفق . حقّقها على مجموعة من المخطوطات المستشرق شارل كوتس ونشر النص في مجلة الكتاب المصرية ١٩٥٢/٤ ص ٣٩٦ ـ ٣٩٩ ـ وتُرجمت الرسالة الى اللغة الفارسية .

الفلسفة العملية :

١ - **رسالة في إثبات النبوة .**

٢ - **رسالة في الاخلاق** - (وهي غير رسالة « البرّ والإثم » التي تصور الأب قنواتي بأنها رسالة واحدة .)

٣ - **كتاب البرّ والإثم** - (انظر ملاحظتنا حول كتاب الحاصل والمحصول)

٤ - **رسالة في تدبير المسافرين .**

٥ - **رسالة في الحثِّ على الإشتغال بالذكر** (= الحثّ على تصفية الباطن) - ترجمها ضياء الدين دري إلى الفارسية عام ١٣١٩ هـ

٦ - **رسالة في السياسة** - (تُنسب أيضاً الى ابي نصر الفارابي . نشرها وحقّقها لويس معلوف في مجلة المشرق ، بيروت ١٩٠٦ - ١٩١١م) تحت عنوان : مقالات فلسفية قديمة . ترجمها إلى الفارسية محمد نجمي الزنجاني عام ١٣١٩هـ .

٧ - **رسالة في الصلاة** (= في ماهية الصلاة) - لا ذكر لها في المصادر القديمة ؛ ولكن حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون نسبها الى الشيخ الرئيس . . وفي أسلوبها وطريقة عرضها ما يؤكد صحة هذه النسبة . ترجمت الى الفرنسية عام ١٨٩٤م والى الفارسية عام ١٣٢٦هـ .

٨ - **كتاب الفيض الإلهي** - (قارن الكتاب برسالة الشيخ الرئيس في البرّ والإثم) .

٩ - **كلام لابن سينا في المواعظ .**

***

٣٩ - وهناك كتب ورسائل للاستاذ الرئيس ذات أهمية كبيرة في المادة والمنهج ، تشتمل على موضوعات المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات ؛ تشبه أن تكون دوائر معارف فلسفية ، وتعتبر من أعمق ما دونه ابن سينا في حقل المعرفة الإنسانية . . ونأتي في أدناه على ذكرها مع ملاحظاتنا عنها[٦٩] :

١ - **كتاب الشفاء :**

وهو أكبر هذه الموسوعات الفلسفية شكلاً ومضموناً ، ولسنا نعرف أساساً معيناً لتسميته

بالشفاء (وهي كلمة تُقال لكل ذي سقم إذا برىء من سقمه) ـ فلعله أرادَ شفاء العقل أو النفس ممّا يعتورها في هذه الحياة من شططٍ وانحرافٍ وسذاجة[٧٠] . فيكون كتابه إذن « شفاء من كل داء » ـ والداء هنا داء العقل لا داء البدن ؛ فالأول سبيله هذا ، أما الثاني فسبيله كتاب القانون في الطب (كما سنرى) .

بدأ الرئيس ابن سينا تأليف الشفاء حوالي عام ٤٠٥ للهجرة ، وفي عام ٤١٢ هـ توفي الأمير شمس الدولة حاكم همدان ، فهجر الفيلسوف المدينة واختفى عن الأنظار لفترةٍ من الزمان أصرَّ عليه خلالها تلميذه الجوزجاني (أنظر ملاحق الكتاب) إكمال مشروعه الفلسفي ؛ فأتمَّ (القسم الطبيعي) ـ ثم تقطّعتْ به الاسباب ، فذهب إلى اصفهان ، وبدأ هناك في تدوين موضوعات الميتافيزيقا والمنطق . . ويبدو أنه انتهى منه حوالي عام ٤١٨ للهجرة ، بعد أن صرف ما يقرب من اثنتي عشرة عاماً متقطعة غير متواصلة في تأليفه وتصنيفه .

وهناك نحو من التضارب بين أقوال أبي عبيد الجوزجاني والمقدمة التي دونها ابن سينا لكتاب (المدخل الى المنطق) ـ فقد ذكر التلميذ ان الشيخ الرئيس بدأ مؤلَّفه الكبير الشفاء بالطبيعيات ثم أعقبه بالإلهيات ، وأن كتابي الحيوان والنبات لم يدونا بعد ، ثم بدأ يكتب بعض مشكلات المنطق . . بينا نجد الفيلسوف يذكر في مقدمته التي أشرنا أنّه (افتتح) كتابه بقسم المنطق ، ثم اتبعه بالطبيعيات فالرياضيات ثم الإلهيات (ما بعد الطبيعة .) .

فأين إذن وجه الحق في ذلك؟ . . يبدو لي أنَّ رواية الجوزجاني أكثر رجحاناً في تسجيل الواقع كما هو في حقيقته . . وأما كلام الاستاذ الرئيس فينبغي أنْ يُحمل لا على دلالةٍ زمنية ، بل على مفهوم منهجي وتنظيمي لكتاب الشفاء فحسب . وممّا يزيد موقف التلميذ صحة وسلامة قوله ان الرياضيات أُلِّفتْ في سالف الزمان ثم أُضيفتْ الى الشفاء أخيراً ! . .

وإذا عدنا الى التساؤل عن هدف تأليف الشفاء ؛ فيمكن حصر الاجابة في ثلاث نقاط هي :

الاولى : استجابة لرغبة تلميذه وصاحبه الجوزجاني (وتلامذة آخرين) يودون أن يكتب لهم شيئاً مفصلاً وموسّعاً في الفلسفة .

الثانية : نزعةٌ فكرية حادّة لدى الاستاذ الرئيس في تقديم موسوعة متكاملة في الموضوعات الفلسفية يرمي من ورائها أن تكون بيد عامة الناس من المثقفين ، حيث أعطاهم في الكتاب ما يكفي نهمهم العلمي وأكثر ! .

الثالثة : رغبةٌ وطموح في تسجيل وانجاز عملٍ يعرض فيه للفكر اليوناني ـ وبصورته المقبولة لديه ـ مع مؤاخذاته عليه التي أوردها خلال الكتاب (رغم أنه ادّعى في البدء مخاطباً تلميذه

الجوزجاني بأنه لا يشتغل بنقد هذا الفكر - أي اليوناني - ويكتفي بالحديث عنه حديثاً مرسلاً!) - ولكن في مقدمته لكتاب (المدخل الى المنطق : انظر ص ١٠ - ١١) يذكر لنا موقفاً آخر يشير فيه الى أنه سيناقش مواضع الخلاف بينه وبين اليونانيين ، وهو السبيل الذي سلكه في تدوينه للشفاء حيث يقول : « وتحريتُ أنْ أودعه اكثر الصناعة وأنْ أُشير في كل موضعٍ إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة . وأورد الفروع مع الأصول إلاّ ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نبصره ، وتحقّق ممّا نصوره . أو ما غرب عن ذكري ولم يلح لفكري . واجتهدتُ في اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً (لم يستمر ابن سينا في تطبيق هذا الذي يقول عن الشفاء ، بل حدث التكرار لديه فعلاً!) إلاّ ما يقع خطأً أو سهواً (وهذا اعتذار من الفيلسوف لما ذكرنا سابقاً) وتنكبتُ التطويل في مناقضة مذاهب جلية البطلان ، أو مكفية الشغل بما نقرّره من الأصول ونعرفه من القوانين . ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلاّ وقد ضمّناه كتابنا هذا ؛ فإنْ لم يوجد في الموضع الجاري بإثباته فيه ، وجد في موضع آخر أريتُ انّه أليق به . وقد أضفتُ الى ذلك ممّا أدركته بفكري ، وحصّلته بنظري ؛ وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعدها وفي علم المنطق . »

ويثار سؤال هنا حول التقسيمات وتفريعاتها التي أُتبعتْ في مخطوطات الشفاء من (جُمل) و(فنون) و(مقالات) و(فصول) - هل هي من أعمال الاستاذ الرئيس ؛ أم انها من النسّاخ والنقلة؟

وأول ما يرد على الذهن للإجابة عن هذا السؤال ؛ هو حكاية تلميذه الجوزجاني ، حيث يشير إلى أن التقسيمات الرئيسة وضعها ابن سينا نفسه ، وهي ما أطلق عليها عبارة (رؤوس المطالب) - يضاف إلى هذا أننا نجد أن الفيلسوف عند إشارته احياناً إلى رأي سابقٍ له يقول مثلاً : « كما ذكرنا في الفن الخاص بالبرهان » أو « كما ذكرنا في الفصل السابق » - لذا نحن لا نتردد قطعاً في إضافة لفظتي (الفن) و(الفصل) إلى الفيلسوف وإنهما من أعماله الذاتية . أما (الجملة) و(المقالة) فليس هناك ما يقود إلى القطع بأنهما من أعمال الحكيم . ولكن القناعة الحدسية في تنظيم وتنسيق الكتاب ترفع المشاحة حول هذا الأمر ، وتركن عندئذ إلى أنهما من أعمال الحكيم أيضاً . . ولكن يبقىٰ الحكم مفتوحاً لاجتهاد الباحثين - رغم قناعتنا بسلامة نسبتهما إلى الاستاذ الرئيس .

وتنبغي الإشارة هنا الى انّ مصطلح (فن) هو من ابتكارات ابن سينا ؛ سواء في كتاب الشفاء أو القانون في الطب . وقد دخل المصطلح اللغة اللاّتينية اقتباساً من مأثورات ابن سينا ؛ حيث استعمله الشاعر الانكليزي المعروف جوسر (١٣٤٤ - ١٤٠٠م) وكوبلند ؛ ناطقين إياه بـ (fen) [٧١] .

وأيّا ما كان ؛ فإن كتاب الشفاء يتميّز بأنّه نسيج وحده في منظومة الكتب الفلسفية بين القدماء ، سواء عند اليونانيين ، أو الإسلاميين ؛ من حيث منهجه وتناسق نظمه ، ومن حيث كونه وحدة فلسفية متكاملة كما بسطنا . فليس هو بشرح أو تعليق أو تلخيص ، فإنّ هذه جميعها مرفوضة أصلاً في حكم مؤلف الكتاب نفسه[٧٢] . . وطريقة الشيخ الرئيس في التأليف أثرتْ وبشكلٍ عميق على أصحاب الموسوعات الفلسفية في الإسلام ؛ وكمثل ـ لا على سبيل الحصر ـ نشير إلى العمل الضخم الذي قدمه فيلسوف متأخر عن ابن سينا بحوالي ستة قرون؛ هو صدرالدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) في كتابه الموسوم بـ (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة .)[٧٣] .

ويتصف أسلوب الشفاء بنحوٍ من التعقيد ، يختلف شدة وخفّة حسب موضوعاته . وفي تصور كاتب هذه الصفحات أن هذا يعود لأمرين :

الأول ـ طول النفس في إنشائه ؛ بحيث تتداخل الجمل الرئيسة مع الجمل الثانوية ؛ ومن ثمّة تتداخل عبارات اعتراضية أخرى بينهما ، وعندئذ يقل الوضوح وتتضاءل الرؤية السليمة ـ وهو أمر يعود في حقيقته إلى طبيعة ما بسطناه سابقاً حول أساليب الفلاسفة في الإسلام وأسلوب المترجمين للنص اليوناني والسرياني إلى لغتنا العربية ؛ وذلك في كتابنا : المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب[٧٤] . .

والثاني : يقابل الأول من وجه ، حيث نجد الفيلسوف يضغط العبارة ضغطاً شديداً لا تحتمله الجملة الفلسفية التي تنهض بذاتها على التعقيد في التركيب ، مستعيناً في الوقت ذاته أيضاً بالضمائر وأدواتها بدل الأسماء الصريحة الواضحة ؛ ممّا يزيد البناء الجُملي صعوبة والتواء وشكوكاً ! . .

وبالإضافة الى ما تقدم ؛ تميّز الكتاب من جهةٍ أخرى باستعماله ـ ولأول مرّةٍ في النص الفلسفي ـ كلماتٍ مجردة لم يسبق تداولها ، إلاّ في الأقل النادر عند سلفه الفارابي ، مثل كلمة (سريرية) و(نطقية) و(خشبية) وغيرها . وهي اشتقاق لكلماتٍ من العربية ذاتها وليس لها أي تأثّرٍ بلغات أجنبية اخرى كما توهم الدكتور سهيل أفنان في دراسته بالانكليزية عن ابن سينا[٧٥] .

وأخيراً فللشفاء شروح وتلخيصات ؛ لعل أهمها ما عمله صاحب كتاب الاسفار الأربعة صدر الدين الشيرازي من حيث الدقة والعمق والدلالة . . . وقد تُرجم الكتاب الى اللاّتينية ـ كما بسطنا من قبل ـ وكذلك إلى الالمانية . وترجم (فن الشعر) منه إلى الانكليزية ، وقسم الموسيقى إلى الفرنسية . ويمكن الرجوع إلى كتاب مهدوي للوقوف على تفاصيل هذه الترجمات .

٢ ـ كتاب الإشارات والتنبيهات[٧٦] :

يُعدّ هذا الكتاب الموسوعة الفلسفية الثانية للأستاذ الرئيس ، ألّفه في أواخر حياته ؛ في دور النضج الكامل والكهولة الرصينة . . يتميّز بالدقة والاستيعاب والحبك المتين ، مع اختيارٍ للعبارة بشكلٍ اكثر فصاحة وبلاغة ممّا عليه أسلوب الشفاء .

انتخب المؤلف في عمله المسائل الفلسفية العويصة ، فأوضحها للمتخصصين بسهولةٍ ويُسر ، مشيراً إلى أفكاره الخاصّة ذات النزعة الذاتية المشوبة بروح الفكر الشرقي . ومن هنا يبدو وكأن الكتاب دوّن لنمطٍ من المفكرين الذين بلغوا في المعرفة الفلسفية حدّاً لا يستوي معه عارفوها وعامة الناس ! . ففي إحدى الرسائل يكتب تلميذ من تلاميذه فيقول : « إنّ النسخة <من كتاب الاشارات والتنبيهات> لا تخرج إلاّ مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تعقد إلاّ مكافحة ، وليس يمكن أنْ يستفتح بها ويطلع معه غريب عليها ؛ فإنّه لا يمكن أن يطلع عليها إلاّ هو والشيخ الفاضل ابو منصور بن زيله . وأما الرعاع والمُضغة ومَنْ ليس من اهل الحقيقة والحَوْمة فلا سبيل الى عرض تلك الأقاويل عليهم والفُتحة بها ؛ ممّا يُعرّضها لذلك العرض ، والإحتياط في التأخير ، الى أنْ يتيح جامع التقدير! . »[٧٧]

وقد سلك الرئيس ابن سينا في بناء الكتاب سبيلاً جديداً ؛ حيث قسّمه الى (أنهج) خصّصها لموضوعات المنطق ، وإلى (أنماط) تحدّثَ خلالها عن الفلسفة ومشكلاتها المختلفة : طبيعية ونفسية وإلهية وعرفانية ، وأدخل تحت الأنهج والأنماط تفريعاتٍ صغيرة نعتها (بالاشارة) و(التنبيه) . . أما تسمية الكتاب فهو اختيار سينوي خالص ؛ حيث يقول الفيلسوف ما نصّه: « إنّي مُهْدٍ إليك في هذه (الاشارات والتنبيهات) أُصولاً وجملاً من الحكمة ، إنْ أخذتْ الفطنةُ بيدك ؛ سهل عليك تفريعها وتفصيلها . . » ثم يضيف في مكانٍ آخر : « هذه إشارات الى أُصول ، وتنبيهات على جمل.[٧٨] » ـ فاختيار تسمية الكتاب اذن جاء اعتماداً على النص الذي ذكرنا ، علماً أن الفيلسوف ذكره بهذا النعت في بعض رسائله ومراسلاته . . .

ودلالة (الإشارة) قد تكون فعلاً يدل على ما نريد ، وقد يكون شيئاً مادياً يثير في النفس شيئاً غير مدرك أو غير قابل للإدراك . وفي العربية الاشارة هي لون خفي من ألوان الدلالة ، أو التلويح بشيءٍ يفهم منه المراد . . أما (التنبيه) فهو لفت نظر الغير الى شيء معينٍ وبسرعة وتحديد[٧٩] .

ونحن نرىٰ أن عبارة الشيخ الرئيس التي يقول فيها إن « هذه اشارات الى أصول ، وتنبيهات على جمل » تؤدي إلى أن الاشارة هنا دلالة على (المبادىء) ـ وهي في حقيقتها أُصول

العلم ، في كل علم ، ولولاها لما نهضت المعارف الإنسانية على اختلاف ضروبها . أما (التنبيه) - إضافة لما تقدم ذكره - فدلالته (الجملة) - والمقصود بالجملة صورة الشيء فحسب لا مضمونه الدقيق ، بمعنىً آخر ان التنبيهات قد تكون أكثر سعة من الإشارة ، ولكن دونها في الدّقة والعمق ، لأنها تفتقر إلى تحديد (المبادىء) .

وسمة اخرىٰ ميّزت كتاب الإشارات والتنبيهات هي الضّن والحرص الشديدان على نصوصه وأفكاره ، فقد أكّد الرئيس ابن سينا على ذلك بشكل صريح في الفصل الثاني والثلاثين ؛ حيث يذكر في خاتمة الكتاب وصيته للقارىء قائلاً : « أيها الأخ ، إنّي قد مخضتُ لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قَفِيَّ الحِكَم في لطائف الكلم . فصنته عن الجاهلين والمبتذلين ، ومَنْ لم يرزق الفطنة الوقّادة ، والدُّربة والعادة ؛ وكان صغاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . فإنْ وجدتَ مَنْ تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ؛ وبنظره إلى الحق ، بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً ، مجزأ ، مفقراً ، تستفرس مما تسلّفه ؛ لما تستقبله . وعاهد الله ، وبأيمانٍ لا مخارج لها ، ليجري فيما تأتيه مجراك ، متأسياً بك ، فإنْ أذعتَ هذا العلم أو أضعته ، والله بيني وبينك ؛ وكفىٰ بالله وكيلاً[٨٠] »

ولكتاب الإشارات شروح عديدة ، أهمها شرح فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) وشرح سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ) الموسوم «كشف التمويهات في التنبيهات» - وهو رد على فخرالدين الرازي واعتراضاته . ولعل طريقة السَجْع التي اختارها الآمدي في تسمية شرحه ، هي التي دفعته إلى استعمال مصطلح (التنبيهات) بدل الإشارات ، رغم أهمية الأخيرة ودقتها . . ولنصيرالدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) شرح معروف ومشهور يحمل إسم «حل مشكلات الإشارات» وقد نشره محقّق (الإشارات والتنبيهات) الدكتور سليمان دنيا ضمن هوامش النص السينوي - وهو شرح يتميّز بتحريره للنص بما يستلزم أحياناً من حذف أو زيادة أو تغيير ترتيب . . وهناك شرح لابن كمّونة يسمى «شرح الأصول والجمل .» - وشروح أخرى لنجم الدين النخجواني ولجمال الدين حسن بن يوسف الحلي وغيرهما .

وللكتاب أيضاً تعليقات وتلخيصات . . أما ترجماته فكانت إلى الفارسية والفرنسية ، والترجمة الأخيرة أشرفت عليها مدام كواشون في باريس .

٣ - كتاب النجاة :

من مختصراته المهمة الناجحة التي نالتْ شهرة واسعة قديماً وحديثاً . دونه الاستاذ الرئيس

لأولئك الذين يؤثرون أنْ يتميزوا عن العامة وينحازوا إلى الخاصة ؛ ويكون لهم بالأصول الحكمية إحاطة . وكان ذلك بطلبٍ من بعض تلامذته وخاصّـة أصحابـه . ويتصف الكتـاب بالطريقـة المرسلة والعبارة الدقيقة المكثّفة ، ويتضمن جميع حقول الفلسفة النظرية ـ باستثناء جملة الرياضيات وعلم الهيئة ـ ويخلو من الفلسفة العملية . . وقد أضاف الجانـب العلمـي إليه تلميذه أبـو عبيد الجوزجاني حيث يقول: « وكان من تصانيفه كتاب النجاة بعد كتـاب الشفـاء ؛ وأورد فيه من المنطق والطبيعيات والإلهيات ما رأىٰ أنْ يورده ، ولم يتفرغ لإيراد الرياضيات منه لعوائق عاقته ؛ فبقيَ الكتاب منبتراً! . وكان عندي له كتب مصنّفة في الرياضيات لائقة به ؛ منها كتابه في أصول الهندسة مختصراً من كتاب اقليدس وذكر فيه من الهندسة على رأيه القدر الذي مَنْ عرفه وتحقّقه وجد السبيل الى معرفة كتاب المجسطي ، ومنهـا كتابـه في الأرصاد الـكليّة ومعرفـة تركيب الأفـلاك كالمختصر من المجسطي ، ومنها كتابه في علم الموسيقى . فرأيتُ أنْ اضيف هذه الرسائل إلى هذا الكتاب (يقصد النجاة) لتتم مصنفاته كما أشار إليه في صدره . ولمّا لم أجد له في الارثماطيقي شيئاً شبيهاً بهذه الرسائل ، رأيتُ أنْ اختصر من كتابه في الارثماطيقي رسالة وأودعها ما يرشد إلى معرفة علم الموسيقى ، والنسب المستعملة فيه ، وأضيفها إليه [٨١] » .

ولأهمية كتاب النجاة فقد تُرجم الى لغات عدّة منها السريانية والعبرية واللاّتينية والفرنسية والالمانية . وطبع النص العربي في القاهرة خالياً من الموضوعـات العلمية ، ويقوم كاتب هذه الصفحات بتحقيق النجاة مع نصـه الـرياضي على عدة مخطوطـات منهـا نسخـة مكتبـة بودليان باكسفورد ونسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ، ويُعدّه للنشر قريباً .

٤ ـ كتاب الحاصل والمحصـول :

ألّفه ابن سينا لرجلٍ كان يسكن في جواره يُدعىٰ أبا بكر البرقي ؛ خوارزمي المولد ، متوجه في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى العلوم . والكتاب ـ حسب رواية الشيخ الرئيس في سيرته ـ يقرب من عشرين مجلدة ! وكذلك ألّفَ لنفس الرجل كتاب (البرّ والإثم) ـ ويؤكد الفيلسوف انّ هذين الكتابين: « الحاصل والمحصول والبرّ والإثم » لا يوجدان إلاّ عند هذا الرجل « فإنه لم يعر أحداً ينتسخ منه » .

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن المقصود بالبرقي هو : أبو عبدالله بن أبي بكر البرقي ـ لأن الأب توفي عام ٣٧٦ للهجرة ، أي بعد ولادة ابن سينا بست سنوات ، فلا يمكن اعتبار البرقي الأول هو المقصود ، كما وقع في هذا الخطأ بعض الدارسين![٨٢] .

٥ً ـ كتاب دانشنامه علائي (= حكمة علائي) :

دوّنه ابن سينا باللغة الفارسية ، وقسّمه إلى الموضوعات التالية : (أ) ـ علم المنطق ، (ب) ـ العلم الأعلى ، (ج) ـ العلم الأسفل ، (د) ـ هندسة اقليدس ، (هـ) ـ علم الهيئة (= المجسطي) ، (و) ـ علم الحساب (الارثماطيقي) .

ويرى الدكتور سيد حسين نصر[٨٣] أن الامام الغزالي ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية تحت عنوان : (مقاصد الفلاسفة) ؛ فجاء في غاية الوضوح في العربية عما هو عليه في لغته الفارسية ! . . ودعوى نصر تحتاج إلى بيّنةٍ واضحة ودليلٍ عليها ، دون أن تكون كلاماً مرسلاً يخلو من البرهان .

٦ً ـ كتاب الهداية في الحكمة :

صنّفه الفيلسوف وهو نزيل قلعة فردَجان محبوساً ، وأهداه إلى أخيه وشقيقه ؛ حيث يقول : « وبعد فإني جامع لك في هذه التذكرة جوامع العلوم الحكمية بأوجز لفظ ، وأوضح عبارة . »

٧ً ـ كتاب التعليقات :

لهذا الكتاب شبه ـ في بعض موارده ـ بكتاب النجاة ، رغم أنه ليس هو بتعليقاتٍ عليه . أما طريقته فتشبه كتاب (المباحثات) . وقد أملاه عنه تلميذه بهمنيار . . وينسب البيهقي الكتاب إلى الفارابي لتداخل هذه التعليقات مع رسالة التعليقات لأبي نصر التي تضم (٩٠) تعليقة . ولكن بداية ونهاية النص السينوي لا تشبه تعليقات الفارابي . لذا ينبغي عند تحقيق رسالة أبي نصر العود الى ابن سينا للمقارنة ومعرفة حدود ما هو للأول وما هو للثاني . وقد نشر النص السينوي الدكتور عبد الرحمن بدوي في القاهرة عام ١٩٧٣ .

٨ً ـ كتاب عيون الحكمة :

يتضمن مباحث المنطق والإلهيات والطبيعيات . ولفخر الدين الرازي شرح على الكتاب .

٩ً ـ كتاب الحكمة العروضية :

ألّفه الفيلسوف عام ٣٩١ للهجرة لأبي الحسن احمد بن عبدالله العروضي . حيث يقول :

« وقد عملناه للشيخ الكريم أبي الحسن احمد بن عبدالله العروضي أيده الله ، لما التمس وعلى الوجه الذي التمس ، والله هو المحمود وهو حسبنا . »

إن المقالات الخمس الأُولى من الطبيعيات في الكتاب ؛ متداخلة مع طبيعيات النجاة وخاصة ما يتعلق بالنفس وقواها .

• • •

٤٠ ـ هناك كتب ورسائل لابن سينا تحتوي على موضوعات الطبيعيات والإلهيات فقط ، وتشمل :

١ً ـ كتاب الإنصاف :

وهو مؤلَّف يدعي فيه ابن سينا أنه أنصف فيه المفكرين ؛ حيث قسمهم إلى مغربيين ومشرقيين ، وجعل المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حق اللَّدَد ، تقدّم الفيلسوف بالإنصاف . . وقد أوضح في الكتاب المواضع المشكلة في النصوص إلى آخر اثولوجيا .

وقد بدأ ابن سينا بتأليف الكتاب ٤٢٠ هـ وأتمه عام ٤٢١ للهجرة ـ وقد أُثيرت حول الكتاب بعض الصعوبات التي تتعلق بالرواية التي تقول بأنه نُهب مع متاع الشيخ (= ابن سينا) ، وأنَّ في إعادته شغل لا يسمح وقت الفيلسوف به .

وللوقوف على تفاصيل هذه الروايات وتضاربها يراجع كتاب د. مهدوي (مصنفات ابن سينا) ـ وكذلك د. بدوي في كتابه الموسوم (أرسطو عند العرب ـ المقدمة) .

أما محتوياته في الوقت الحاضر فهي :

(أ) ـ شرح كتاب اللاّم

(ب) ـ تفسير كتاب اثولوجيا .

(ج) ـ التعليقات على حواشي النفس لارسطوطاليس .

٢ً ـ كتاب المباحثات :

مجموعة مباحث تشتمل أكثرها على مراسلاته وإجاباته لتلميذه بهمنيار وبعضها لأبي منصور ابن زيله . وهي رقع صغيرة ؛ ولكنها دقيقة وعويصة في معناها ـ يشير خلالها إلى عدة كتبٍ من تصانيفه منها الإشارات والتنبيهات وكتاب الإنصاف . وقد حقّق المباحثات الدكتور بدوي في

كتابه (أرسطو عند العرب) . . وأوضح مواضع الخلاف الدكتور مهدوي في كتابه (مصنفات ابن سينا) مع زيادات في النص لم يوردها بدوي، واختلف معه في المنهج الذي سلكه في التحقيق .

ولهذه المباحثات نشرة حجرية على حواشي كتاب شرح الهداية الأثيرية لصدر الدين الشيرازي عام ١٣١٣هـ .

٣ - كتاب المبدأ والمعاد :

صنّفه الاستاذ الرئيس لأبي محمد الشيرازي ، وكذلك صنّف له من قبل الأوسط في المنطق ورسالة الأرصاد الكلّية . . وقد سلك فيه الفيلسوف تقرير رأي المشائين في حال المبدأ والمعاد ؛ فتضمن كتابه - كما يقول هو - « ثمرة العلم الذي هو فيما بعد الطبيعة ، وهو القسم المعروف منه بأثولوجيا وهو الربوبية . . . وثمرة العلم الذي في الطبيعيات وهو معرفة بقاء النفس الانسانية وأنها ذات معاد . »

والمعروف عن ابن سينا أنه يبدأ فنونه وجُمل كتبه بالمنطق ثم العلم الطبيعي ، ثم التعليميات فالإلهيات . . ولكننا وجدناه في كتاب المبدأ والمعاد يسلك طريقاً يشبه إلى حدٍ ما السبيل الذي سلكه الفارابي في القسم الأول من كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) - حيث بدأ الرئيس الحديث في المقالة الأولى عن إثبات المبدأ الأول للكل ووحدانيته وتعدّد الصفات التي تليق به ، وفي المقالة الثانية يتحدث عن ترتيب فيض الوجود عن وجوده ، وفي الثالثة في موضوع بقاء النفس الإنسانية والسعادة الحقيقية . . . ومن هنا يبدو أن الاستاذ الرئيس ساير في كتابه هذا روح الأفلاطونية المحدثة وشرّاحها (من ناحية المنهج فحسب) وابتعد عن الطريقة المشائية ، رغم أنه أكّد في ديباجة الكتاب أنه يقصد إلى بيان « حقيقية المشائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد » - وهذا أمر له أهميته من الناحية المنهجية على أقل تقدير! . .

٤ - الأجوبة عن المسائل الحكمية .

٤١ - المؤلفات العلمية :

١ - كتاب القانون في الطب - وقد أشرنا إلى أهمية الكتاب عند الحديث عن تأثيرات ابن سينا على الغرب ، وانتفاع الجامعات الأوربية عصر ذاك من الطب السينوي . . وقد نال (القانون) حظوة كبيرة في العلم ، وتميّز - كما يقول الاستاذ براون في كتابه المعروف عن الطب العربي -

« بطابعه الموسوعي وتنسيقه الدقيق وتصميمه الفلسفي ، بل لعلّ أسلوبه العنيف في الجزم أيضاً مضافاً إلى شهرة المؤلف في غير الطب من ميادين الفكر ؛ كل هذا أعطى (القانون) مكانة فريدة في الأدب الطبي في العالم . وقد استطاع أنْ ينسخ عملياً مؤلفات الرازي وعلي بن عباس ، على الرغم من قيمتها المعترف بها.[٨٤] »

أما المنهج الذي سلكه الرئيس ابن سينا في تنسيق موضوعات الكتاب ، فيمكن تحديده من الديباجة التي افتتح بها (القانون) حيث يقول : « ورأيتُ أن أتكلم أولاً في الأمور العامة الكلية في كلا قسمي الطب ، أعني القسم النظري والقسم العملي . ثم بعد ذلك أتكلم في كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم في جزئياتها . ثم بعد ذلك في الأمراض الواقعة بعضو عضو؛ فأبتدىء أولاً بتشريح ذلك العضو ومنفعته . وأما تشريح الأعضاء المفردة البسيطة البسيطة ؛ فيكون قد سبق مني ذكره في الكتاب الأول الكلي وكذلك منافعها . ثم إذا فرغتُ من تشريح ذلك العضو ابتدأتُ في أكثر المواضع بالدلالة على كيفية حفظ صحته . ثم دلّلتُ بالقول المطلق على كليات أمراضه وأسبابها ، وطرق الإستدلالات عليها وطرق معالجاتها بالقول الكليّ أيضاً . فاذا فرغتُ من هذه الأمور الكليّة أقبلتُ على الأمراض الجزئية ؛ ودلّلتُ أولاً في أكثرها أيضاً على الحكم الكليّ في حدّه وأسبابه ودلائله . ثم تخلصتُ إلى الأحكام الجزئية ، ثم أعطيتُ القانون الكليّ في المعالجة ؛ ثم نزلتُ إلى المعالجات الجزئية بدواء دواء بسيطٍ أو مركب . وما كان سلف ذكره من الأدوية المفردة ومنفعته في الأمراض في كتاب الأدوية المفردة في الجداول والأصباغ التي أرى استعمالها فيه . . . وما كان من الأدوية المركبة إنما الأحرى به أن يكون في الأقراباذين الذي أرى أنْ أعمله ؛ أخرّتُ ذكر منافعه وكيفية خلطه إليه . »

والكتاب ، من الناحية التنظيمية ، يتوزع بين (جملة) و(فن) و(فصل) ـ كما هو عليه كتاب الشفاء . . ومن أطرف القصص المضحكة المبكية عن كتاب القانون ؛ ما يرويه لنا المستشرق النمساوي كارل اشتولز[٨٥] ، من انَّ استاذاً للطب في جامعة بال السويسرية يدعى باراتسيلسوس قَدِم عام ١٥٢٧ على حرق نسخة من كتاب (القانون في الطب ـ الترجمة اللآتينية) في ميدان المدينة تشفياً واستنكاراً لاعتماد الجامعات الغربية عليه في تدريسها مادة الطب ، وحباً منه في اظهار غضبه ومعارضته لاتجاهات الطب السينوي السائد في عصره! .

وأيّاً ما كان ؛ ورغم طرد الطبيب المذكور من المدينة لفعلته النكراء ، فإن الحكاية تبقى هلوسة مؤلمة لصدورها عن انسانٍ لا ينبغي له أن يبخس العلماء أشياءهم . . فلولا ابن سينا وطبه ؛ لما كان هذا الرجل وأمثاله أطباء عصورهم وأساتذة جامعاتهم . . ولكنها بلية العاطفة

الجامحة عندما تختلط بعناصر اللامعقول فتتصرف كيف تشاء ، لا كما تشاء إرادتها الحرة وعقلها المستنير! . .

وأخيراً ، فأول طبعة (للقانون في الطب) بلغته العربية خرجت عام ١٥٩٣ بمدينة روما الايطالية مع كتاب النجاة في آخرها . . وقد ظهرت على الكتاب شروح وحواشٍ متعددة لا يزال الكثير منها مخطوطاً ؛ ومن أهمها لفخر الدين الرازي ولابراهيم بن علي السلمي وليعقوب بن أبي اسحاق السامري وغيرهم . . وترجم الكتاب إلى اللاتينية ـ كما بسطنا سابقاً ـ وإلى العربية والفارسية والالمانية والإنكليزية والفرنسية ، وبأجزاء متفرقة منه . .

ولابن سينا مجموعة من الأراجيز الطبية أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن أسلوبه الشعري ـ تتميّز بدقيق ودقة المعنى ، منها :

٢ ـ أرجوزة في الطب :

يقول في مطلعها:

الحمـد لله المليك الواحدِ رب السموات العلي الماجدِ

وقد ترجمتْ هذه الأرجوزة الى اللاتينية مع شروح ابن رشد . وشرحها أيضاً موسى بن ابراهيم بن موسى البغدادي (ت ٨٧٦هـ) واحمد بن عبد السلام الصقلي (ت ٨٣٠هـ) واحمد بن محمد بن المهنا (ت ٨٢٠ هـ) وغيرهم.

٣ ـ أرجوزة في الطب (= في حفظ الصحة)

يقول في مطلعها :

إسمع جميع وصيتي واعمل بها فالطب مجموع بنصِّ كلامي

٤ ـ ارجوزة في الطب (= في الفصول الأربعة)

يقول في مطلعها:

يقول راجي عفوه ابن سينا ولم يزل بالله مستعينا
يا سائلي عن صحة الاجسادِ إسمعْ صحيح الطب بالارشاد

ولهذه الارجوزة شرح لمدين بن عبد الرحمن الطبيب بدار الشفاء ، تحت اسم = القول الأنيس والدرّ النفيس على منظومة الشيخ الرئيس! .

٥ً- ارجوزة في التشريح

يقول في مطلعها :

الحمـد لله معـلّ العللِ وخالق الخلق القديم الازلي

٦ً- ارجوزة في وصايا ابقراط

يقول في مطلعها:

يا رب سرٌ لم يزل مخزوناً مكتماً بين الورى مكتوماً

٧ً- ارجوزة في المجرّبات

يقول مطلعها:

بدأتُ بسم الله في نظمٍ حسنْ اذكر ما جرّبتُ في طول الزمنْ

٨ً- ارجوزة في الوصايا (= نصائح طبية)

يقول في مطلعها:

أول يوم تنزل الشمسُ الحملْ تشرب ماءً فاتـراً على عَجلْ

٩ً- مقالة في الأدوية القلبية - صنّفها الاستاذ الرئيس للشريف ابي الحسين علي بن الحسين الحسني ، وقد أضاف تلميذه الجوزجاني قسماً كبيراً من هذه الرسالة إلى المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء كما يذكر ذلك أبو عبيد نفسه.

١٠ً- رسالة في الباه (= مسألة طبية).

١١ً - تدبير سيلان المني.

١٢ً - رسالة في تدبير المسافرين.

١٣ً- رسالة في حفظ الصحة.

١٤ً- مقالة في خصب البدن - وهي مقتبسة من آراء جالينوس الحكيم . وردت خطأً انها ترجمة ابن سينا.

١٥ً- دستور طبي.

١٦ً ـ كتاب دفع المضار الكلّية عن الابدان الإنسانية .

صنّفه ابن سينا عام ٣٩٢ للهجرة لأبي الحسن احمد بن محمد السهلي ـ وترجم الكتاب إلى اللاّتينية والفارسية .

١٧ً ـ رسالة في الردّ على كتاب أبي الفرج بن الطيّب .

والمقصود بكتاب ابن الطيّب الذي يرد عليه الفيلسوف هو: (القوى الأربعة او : القوى الطبيعية) حيث يوضح ابن سينا في ردّه أنّ « القوىٰ الجاذبية والماسكة والهاضمة والدافعة قوة واحدة في الموضوع وأفعالها أربعة. . » ـ وفي ديباجة الرسالة طعن في أعمال ابن الطيّب ، حيث يقول الرئيس : « كان يقع إلينا كتب يعملها الشيخ أبو الفرج ابن الطيّب ، أدام الله عزه ، في الطب ونجدها صحيحة مرضية ؛ بخلاف تصانيفه في المنطق والطبيعيات وما يجري معها . »

١٨ً ـ رسالة في شراب السكنجبين

نُسبتْ الرسالة خطأً إلى أبي بكر محمد بن زكريا الرازي في مخطوطة كتابخانة ملك بطهران وكذلك في مخطوطة وهبي باستانبول. (انظر كتاب د. مهدوي السابق) .

١٩ً ـ كتاب سياسة البدن وفضائل الشراب ومنافعه ومضارّه المعروف بالرسالة الخمرية .

٢٠ً ـ رسالة في الفصد (= العروق المفصودة) ـ ونُسبت الرسالة أيضاً خطأً إلى الرازي الطبيب وذلك في مخطوطة بانكي پور في بنجال ـ الهند .

٢١ً ـ فصول طبيّة مستفادة من مجلس الشيخ أبي علي ابن سينا .

٢٢ً ـ كتاب القولنج

صنّفه الفيلسوف ـ كما ذكرنا من قبل ـ عندما كان محبوساً في قلعة فردَجان عام ٤١٤هـ ـ وكان الغرض منه تقديمه « للامير الجليل نصرة الدولة عز الملك أبقاه الله (؟) » .

٢٣ً ـ مسائل حنين ، أو: شرح مسائل حنين بن اسحق.

٢٤ً ـ مقادير الشربات من الأدوية المفردة .

٢٥ً ـ مقالة في النبض (باللغة الفارسية) .

٢٦ً ـ رسالة في الهندبا .

٢٧ - رسالة في أمر مستور الصنعة (=في الاكسير والكيمياء) .

صنفها الحكيم لأبي الحسن عبدالله بن محمد السهلي وزير خوارزمشاه .

٢٨ - رسالة في الصنعة - صنّفها لأبي عبدالله البرقي .

٤٢ - كتب في التفسير واللغة :

١ - تفسير بعض سور القرآن الكريم (سورة الإخلاص ، وسورة الفلق ، وسورة الناس ، وسورة الاعلى ، وسورة الدخان ، وآية النور) - وقد نُشر بعض هذه التفاسير على هامش كتاب شرح الهداية الأثيرية لصدر الدين الشيرازي .

٢ - رسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية (= فواتح السور) -

والرسالة محاولة من ابن سينا في شرح بعض حروف الهجاء الواردة في فواتح السور القرآنية - صنّفها لأبي بكر محمد بن عبدالله <البرقي> . . والنيروز بفتح النون ؛ كلمة فارسية معرّبة ، وأصلها في الفارسية (نوروز) ومعناها : اليوم الجديد[٨٦] .

٣ - أسباب حدوث الحروف (= في مخارج الصوت) .

٤ - كتاب الحدود <التعريفات>

عالج ابن سينا في هذا الكتاب قضية الحدود ورسومها ، مع مجموعة من المصطلحات تتجاوز السبعين مصطلحاً ؛ عرّفَ بها ووصفها في ضوء نظرته الفلسفية المعروفة ؛ مؤكداً أن الحدود الحقيقية هي التي « تكون دالّة على ماهية الشيء ؛ وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلاّ وهو يتضمن فيه ؛ إما بالفعل ، وإما بالقوة . »

وقد ترجم الكتاب إلى اللاّتينية والفرنسية مع تعليقات مدام كواشون .

٥ - كتاب لسان العرب

قيل ان ابن سينا ألّفه بعد الحكاية التي جرتْ بينه وبين أبي منصور الجبّائي حول اللغة ودلالاتها . . وفي صدر المخطوطة ترد العبارة التالية : « كان الشيخ الرئيس ابو علي الحسين ابن سينا صنّف كتاباً في اللغة سماه لسان العرب . . . وقد رأيتُ طرفاً من هذا الكتاب بخطه (= بخط ابن سينا) مقدار مئة وثلاثين ورقة ، مما تمكنتُ من تحريرها ، فانتخبتُ منه فصولاً ، ونكتاً عجيبة ! . »

ولعل سياق الحديث يدل على أن الاختيار تمّ من قبل تلميذٍ من تلاميذ الفيلسوف أو لمعاصر قريب له .

* * *

تلك هي خزانة الاستاذ الرئيس ابن سينا وكتبه ، عرضناها لك وكأنها مراصد نورٍ تهدي الضالين إلى دروب المعرفة والعلم ، وترشد إلى كل ما هو طريف وعميق ودقيق ، متمثلة عصارة فكر الفيلسوف وقلمه النافذ وقدراته العجيبة وعقله الكبير .

الطريقة والمنهج

٤٣ ـ الطريقة هي المنهج ؛ ولا مشاحة في هذا . .

وقد تكون الطريقة استنتاجية أو عقلية ، وقد تكون استقرائية أو تجريبية ؛ كما هي عليه حال وسائل المنهج العلمي التي تهدف إلى التوصل إلى حدود معينة ؛ كي تستكشف حقيقة خاصة ، أو تبرهن عليها ، ولا ريب أن لكل علم طرائقه المتعلقة به ، ويسعى الفلاسفة والعلماء دائماً إلى الحرص على قاعدة التصنيف في العلوم كي يربطوا بين موضوعاتها ومناهجها من حيث التشابه أو الوحدة . لذا فهي تستهدف ـ من الناحية العقلية ـ ثلاث نواحٍ أشار إليها ارسطوطاليس ، هي : الاطلاع أولاً ، والابداع ثانياً ، والانتفاع ثالثاً . . وفي ضوء هذا ؛ كان للفلسفة سبيلها الإنساني المتفرد في هذا المجال ، الذي تميّز بأنه يثير الشك والاندهاش والوعي نحو العالم الخارجي وعِلله وقيمه ؛ معبّراً عنها بلسان الفيلسوف ذاته ؛ لأنها هي نبع أحكامه الذاتية ، وتباينها متأتٍ من هذه الأحكام .

وابن سينا ، فيلسوفنا العالم ، يمثّل قمة من قمم هذه الذاتية الفلسفية في إنتاجه الفكري ؛ سواء في كتبه الموسوعية أو في رسائله الصغرى التي عرضنا لها من قبل . . ولا تخلو طريقته التي سلكها من صورتين رئيستين : تمثلتْ الأولى بالوسائل التي تبناها الفيلسوف من مناهج القدماء وتقسيماتهم وتفريعاتهم للفنون الفلسفية . . أما الثانية ؛ فتمثّلتْ بالاتجاهات الفكرية التي مارسها تركيباً وتحليلاً ، ثم حاول أن يستقي منها ما اختار من آرائها ومواقفها . . فكانت الصورة الاولى اكثر تعاملاً مع الشكل ، بينا الثانية أكثر تعاملاً مع المضمون . لهذا نجد أن أكثر ابتكارات الفيلسوف تمثلت في الصورة الثانية كيْفاً لا كماً . . وإنَّ الصورتين اللتين تعامل معهما الحكيم ، سواء في حال النقض أو الإبرام ، تستوعبان في منهجه الينابيع التي نشير إليها في أدناه ـ وسينطلق منها إلى تحديد الطريقة التي اختار :

(أ) ـ تأثّرٌ بالمعلم الأول ارسطوطاليس وبأستاذه افلاطون ؛ وذلك حسب ما انتهجه ابن سينا من أفكار وآراء في الطبيعة والنفس ، ستظهر معالمها في دراساته الشاملة لهما .

(ب) ـ تأثّرٌ بالاتجاه الديني؛ في مواقف عقلانية معتدلة ، يُقرّها المنهج الذي تبناه .

(جـ) ـ تأثّرٌ باتجاهات بعض المترجمين الذين خرجوا على الأصل اليوناني إلى أصول اخرى ؛ إما

توفيقية أو تلفيقية .

(د) ـ تأثّرٌ بآراء معاصريه وأسلافه ، مع قدرات ذاتية على إبداع أفكار جديدة يستوحيها من مجموع ما استخرجه من أفكار وآراء الفلاسفة والمتفلسفين ؛ بحيث ادّى هذا إلى أن نجد مثلاً مفكراً كالشهرستاني عبد الكريم في كتابه الملل والنحل يرى أن ابن سينا اعتمد بشكل صريح ، على ثامسطيوس ، الشارح اليوناني المعروف ، في كثير مما رواه عن فلاسفة الاغريق(٨٧) .

وسواء أكان الشهرستاني محقاً فيما قال أمْ مجحفاً ؛ فإنَّ للشرّاح ظواهرهم ومعالمهم القوية على فكر الاستاذ الرئيس ابن سينا بالذات ، خاصة إذا علمنا أن مباحث هؤلاء الشرّاح بقيت ، ولفترة طويلة ، تعتمد سبيلين أساسين في الفلسفة هما : الوجود وما يدل عليه من ناحية أحكامه وعوارضه ، والسبيل الآخر دراسات تتجه نحو العلّة الاولىٰ وما يتعلق بفكرة الإله . . ومن هذين السبيلين معاً تفرعتْ وتشعبتْ اللواحق وموضوعاتها . علماً أن السبيل الثاني يُعدّ هو الغاية القصوىٰ التي تهدف إليها الفلسفة بحثاً وتنقيباً ؛ لأنَّ في هذا السبيل (أعني الالهي) ـ « بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية » كما يقول الفيلسوف(٨٨) . ودعوىٰ الاستاذ الرئيس من أن في هذا العلم (= الالهي) بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية ظاهرة جديدة لم ينتبه إليها وإلى أهميتها وخطورتها كثير من القدماء ، لذا لم تبرز لديهم تحت اسم خاص كما برزتْ في أعمال ابن سينا ، وكما هي عليه الآن في تسميتها الحديثة بـ (فلسفة العلوم) . أقول هذا ؛ رغم تشابك وترادف دلالة الحكمة مع دلالة العلم منذ عصر ارسطوطاليس وحتى عصر الفيلسوف ، بحيث يصعب التمييز الواضح بينهما في مناهج القدماء .

٤٤ ـ ونعود الآن إلى ما بدأنا به ؛ إلى الصورتين اللتين تمثّلتا في المنهج السينوي شكلاً ومضموناً ، موضحين الصورة الأولى منهما ، حيث يعتبر التصنيف الذي يقدمه الشيخ الرئيس هنا متبايناً في بعض أُسسه التنسيقية مع التصنيف الذي قدمه المعلم الأول حين حصر العلوم في منهجه بثلاثة : نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وشعرية (كالبلاغة والجدل والشعر) وعملية إنتاجية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة) . . بينا نجد التخطيط السينوي على شاكلةٍ اخرى ، رغم أن كليهما وقعا في خطأ الأحكام على العلم من حيث فاتهما أنَّ العلم لا يتعلق باليقين فقط ؛ بل هو إدراك مطلق ، سواء كان تصوراً أو تصديقاً ، نظراً أو عملاً . . وسواء انتحىٰ إلى اليقين أمْ لم يكن يقينياً ـ فهو علم ؛ لأنّه يتميّز بوحدته وتشابهه وعموميته . أما الموقف الارسطوطالي والسينوي ؛ فقد ادّىٰ ، ولا ريب ، إلى نحوٍ أفقدَ العلم ، ولعدة قرون خلتْ ، تقدميته وتطوره وتغيرّه ـ تلك

حقيقة ينبغي الاصحار بها ، سواء رضي أنصار الفيلسوفين أمْ غضبوا!. لأنَّ الحقيقة يجب أنْ تقال.

ومن عجبٍ أن الاستاذ الرئيس ؛ هو نفسه ، فرّقَ بين ما ندعوه بالعلم الفعلي الذي لا يؤخذ عن الغير ، والعلم الانفعالي الذي يؤخذ عن الغير ؛ ولكنه رغم هذا وقع في بؤرة التعصب للعلم اليقيني الذي لا حركة فيه ولا تغيرّ !.

وأيًا ما كان ، فسيبقى التصنيف السينوي للعلوم الفلسفية الذي سنعرضه ؛ مصدر ثراء للفكر العربي في مجالاته النظرية ، حيث تمسك به المفكرون ولفترةٍ طويلة من الزمان ؛ جنباً إلى جنب مع التجديد والابتكار الذي بعثه العلماء العرب في مسيرة العلم وتجريبيته التي تمثّلتْ بالعديد منهم ، ومن أمثلتهم الحسن بن الهيثم والخوارزمي والبيروني وابن النفيس وغيرهم .

٤٥ ـ وها هنا نضع أصابعنا على أول الطريق في المنهج السينوي ، حيث تتفرع الحكمة فيه إلى قسمين : نظري وعملي ، والنظري منه الغاية فيه هي حصول الاعتقاد واليقين بالموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ، بل هي حصول رأي فحسب . بمعنىً آخر هي إدراك لما هو ضروري ولا يقبل التغيرّ . وهذا القسم يتميّز بأن غايته (الحق) ـ لأنه يرتبط بالعقل من ناحية أحكامه وعلله ، ويتساوق مع الذهن تساوقاً يبلغ فيه حدّ الاقناع التام. ولهذا القسم أيضاً مبادىء وموضوعات ومسائل . أما المبادىء فهي المقدمات التي يُبرهن بها العلم ، ولا تبرهن هي ذات العلم . وأما الموضوعات فيقصد بها الأشياء التي تُبحث فيها العوارض الذاتية وأحوالها . وأما المسائل فهي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية للموضوع أو لأنواعه . وفي تحديدٍ أكثر دقّة يمكن القول ان المبادىء منها البرهان ، والمسائل لها البرهان ، وأما الموضوعات فعليها البرهان.

وتتشعب هذه الحكمة الى ثلاث شعب على الوجه التالي :

(ا) ـ العلم الاسفل ـ او ما يسمى بالعلم الطبيعي:

وهو العلم الذي حدوده ووجوده متعلقان بالمادة الجسمانية من جهة ، وبالحركة أساساً من جهة أخرى ـ كالفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها ، وما يتعلق بها من حركاتٍ كالسكون والتغيرّ والاستحالة والكون والفساد والكيفيات التي تصدر عنها هذه الأحوال . . وينقسم هذا العلم الى (أصول) وإلى (فروع) ـ أما الأصول فتعدادها ثمانية وعلى الوجه التالي :

الأوّل: ما يتعلق بمعرفة الأمور العامة في الطبيعة مثل الأسباب والمبادىء ، والمادة والصورة ، والتغيرّ والسكون ، والزمان والمكان ، والتالي والتداخل ، وانقسام الأجسام وتناهيها

أو عدم تناهيها ، وفي جهات الحركات الطبيعية وعوارضها ، والحركة ووحدتها وجنسها وإضافتها وتضادها وتقابلها للسكون ، واتصالها وتقدمها بالطبع ، وفي دلالة الحيّز وكيفيته ، وفي الدلالة الوضعية للحركة ، وفي العلل المحرّكة والمتحركة ـ ويسمى هذا (الاصل) من هذا العلم بـ (السماع الطبيعي) أو سمع الكيان .

الثاني : هو ما تعرف به الأجسام وأحوالها التي تعتبر أركان السماء والعالم ، وما يتعلق بقوى هذه الأجسام المركبة والبسيطة منها ، وأصنافها وأعيانها وأوضاعها وخصائصها. وفي أحوال الجسم المتحرك بالاستدارة وتغيرّاته ، واحوال الكواكب وحركاتها ، ودلالة الجسم السماوي ، وأحوال الأرض وتعليل سكونها ، وفي اختلاف الأراء في دلالة الخفيف والثقيل ـ ويدعى هذا (الأصل) بـ (السماء والعالم) .

الثالث : علم تُعرف به حال الكون والفساد واختلاف الأفكار حولها ـ ودلالة الكون والاستحالة وعناصرها ، وفي إبطال نظرية الكمون ، وفي الرد على نظرية المحبة والغلبة ، وفي المفارقة بين الكون والاستحالة . ومن ثمّة إبانة عدد الاسطقسات والشكوك الواردة حولها ، وفي انفعالات العناصر بعضها عن بعض ، وأخيراً في أدوار الكون والفساد بالنسبة للكائنات ـ ويُسمى هذا (الأصل) من العلم بـ (الكون والفساد) .

الرابع : علم يتعلق في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة قبل الامتزاج ، من حيث طبقات هذه العناصر ، وفي أحوال البحر ، وتعاقب الحر والبرد ، وتعدّد الأفعال والانفعالات، وفي المزاج ، ثم عن الشهب والنيازك والغيوم والأمطار والرعد والبرق وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال . . ويدعى هذا (الأصل) بـ (الأثار العلوية) .

الخامس : علم يهدف إلى معرفة حال الكائنات المعدنية وصورها الطبيعية كالجبال ومنافعها ، والسحب وتكونها ، ومنابع المياه وأحوالها ، ومعرفة الرياح وكواكب الرجم ، والشهب الدائرة وذوات الأذناب ـ ويسمى هذا (الأصل) بـ (المعادن) .

السادس : علم نعرف به حالات الكائنات النباتية ، وطرق توالدها وغذائها ، وما كان منها ذكراً أو أنثى ، وطريقة نشوء أعضاء النبات من السوق والغصون والورق ، وما يتولد عن النبات من ثمار وبذور ، وأخيراً في أصناف النباتات وأمزجتها ـ ويسمى هذا (الأصل) بـ (علم النبات) .

السابع : علم يتعلق بمعرفة حال الكائنات الحيّة من الحيوان وطبائعها واختلافها في السلوك والأفعال ، وتباينها في الأعضاء الظاهرة والباطنة ، وطرق تشريحها ، وفي العظام والقرون والشَعر

والريش والدم واللبن والمني . ثم في أحوال جنس الحيوان وحركته وصوته ونومه ويقظته ، وذكورته وأنوثته ، وطرائق سفاده ، وأنواع أمراضه ، واختلاف سلوكه . ثم حديث عن المرأة واستحالة مادة الجنين ، وفي أحوال الولد والوالد ، وفي المزاج والغذاء واستحالته في الإنسان ، وفي الدماغ وتشريحه ، وفي النخاع والعصب ، وفي العظام الفقارية ، وفي الكلْية ، وفي البصر وتشريحه ، وفي آلة السمع والشّم والذوق . وفي تشريح القلب ومعرفة الشرايين ، ومعرفة المعدة والامعاء ، والعضل المحركة للمعدة ، وفي تشريح الكبد والأوردة والمرارة والمثانة ، وفي تشريح المرفق والكتف واليدين ، وفي تشريح فقرات العنق والصدر والعجز . وفي العضل المحركة للأعضاء ، وفي أسباب اختلاف الحيوان في توالده . وفي تشريح الرحم والذكر ، وفي احوال العقم والعقر والإذكار والايناث ، وفي الحيوانات المركبة ، وأخيراً في أحوال الانسان عموماً ـ ويدعى هذا (الاصل) بـ (علم الحيوان) .

الثامن : علم يشتمل على معرفة النفس والقوى المدركة في الحيوان والإنسان على السواء ، وفي إثبات حقيقة النفس وحدّها وجوهرها ، واختلاف قواها وتعددها ، وأصناف الإدراكات ، وفي الحواس الخمس وعلاقتها بالظواهر الحسيّة ، وسبب رؤية الشيء الواحد شيئين . ثم عن الحواس الباطنة للحيوان والإنسان ، وفي أفعال المصوّرة والمفكرة وأحوالها ، وفي القوتين الذاكرة والواهمية ، وفي أفعال القوى المحرّكة ، وفي الأفعال والانفعالات للنفس الإنسانية ، وفي النفس الناطقة وإحساسها وعدم فسادها ونفي تناسخها . وفي العقل ، والعقل الفعّال ، والعقل القدسي ، وأخيراً في بيان أن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ؛ بل هي جوهر روحاني ـ ويُدعى هذا (الأصل) بـ (علم النفس) . . وتبغي الاشارة ، في ضوء هذا التقسيم ، أن هناك نوعاً من التباين في الدلالة بين مفهوم (الطبيعيات) و(الطبيعة) حيث يدل المصطلح الأول على موضوعات أوسع مما يدل عليه الثاني ؛ فالاختلاف إذن اختلاف عموم وخصوص فحسب .

وإشارة اخرى لا بدّ منها في هذه المرحلة من تحديد (الأصول) ؛ وهي أن التسلسل الشكلي للمنهج ـ والذي أفدنا بعضه من رسالة الفيلسوف في أقسام العلوم العقلية حيث وضع علم النفس في آخر هذه الأصول ـ يختلف بعض الشيء عما هو جارٍ لدى الحكيم في كتبه الأخرى خاصّة في (كتاب الشفاء) حيث يدخل موضوع النفس في الحلقة السادسة من التسلسل ، أي قبل موضوع (علم النبات) وبعد موضوع (المعادن) ، وهو تنظيم يخالف التنظيم الذي رُتّبتْ عليه كتب المعلم الأول في هذا العلم من قبل شرّاحه ، حيث أوردوا موضوع النفس بعد (الآثار العلوية) مباشرة ، وقبل (علم الحيوان) ـ أما كتاب النبات المنسوب لارسطوطاليس فهو أثر مشكوك فيه ؛ ويرجعه بعض الباحثين الى مؤلفات نيقولا الدمشقي[٨٩] . . . ومن هنا فانّ الاستاذ الرئيس ينفرد

بتحويل الطريقة والمنهج الذي اختار .

٤٦ ـ وعودٌ على بَدْءٍ إلى (الفروع) بعد الذي بسطناه عن (الأصول) لهذه العلوم الطبيعية ، نجد أن هذه الفروع تتحدد بـ (الطب) أولاً ؛ والغرض فيه معرفة مبادىء البدن الانساني وأحواله من صحة أو مرض وأسبابها ودلائلها ، كي يُدفع المرض وتحفظ الصحة . . وبـ (أحكام النجوم) ثانياً ؛ وهو علم يبحث في أحوال الشمس والقمر وغيرهما من النجوم حيث يمكن أن نعرف بها أحوال العالم ـ وهو علم تخميني الغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض ، وبقياسها إلى درج البروج ، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض وما يكون عليها من أحوال . . وبـ (علم الفراسة) ثالثاً ؛ وهو على العموم استدلال بالأمور الجسمانية على أمور نفسانية خفية ، والغرض فيه هو الاستدلال أيضاً من الخُلق على الأخلاق . . وبـ (علم التعبير) رابعاً ؛ ودلالته الإعراب عن الحالات النفسية ببعض الظواهر الجسمانية ، كتعبير حُمرة الوجه عن الخجل ! والغرض فيه هو الاستدلال بوساطة التخييل على ما شاهدته النفس الإنسانية من عالم الغيب فخيّلته القوة المتخيلة بمثالٍ غيره ؛ وهو فعل يشبه رؤيا الأنبياء في حالات اليقظة أو النوم على حدٍّ سواء . . وبـ (الطلسمات) خامساً ؛ وهو نوع من الأعداد الحسابية يزعم أصحابها أنهم يربطون بها روحانيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلىٰ لجلب خيرٍ ودفع ضُرٍّ . . وبـ (النيرنجيات) سادساً ؛ ويقصد بها الرقية التي يعاذُ بها من الشرور ، والغرض فيه تمزيج القوىٰ التي في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها صدور فعلٍ غريب! . وبـ (علم الكيمياء) سابعاً ؛ والغرض فيه سلب خواص الجواهر المعدنية واعطاؤها خواص اخرىٰ غيرها ، ليتوصل أخيراً إلى الحصول علىٰ الذهب والفضة ! وهو ما كان يدعونه بتحويل المعدن الخسيس إلى معدنٍ شريف . وهو عمل ، من الناحية التطبيقية ، مرفوض في مناهج ابن سينا العلمية ؛ لأن الاختلاف والمفارقة في رأيه بين الموجودات هو بالنوع لا بالدرجة . ومن هنا فإن الأستاذ الرئيس يتنكر لهذا العلم لأن « لكل معدن طبائع خاصة به ، فكل معدن من أجل ذلك نوع قائم بنفسه ، فلا يجوز أن ينقلب معدن إلى معدن آخر » ـ وسنجد أن الموقف المعرفي هذا (أعني الاختلاف بالنوع لا بالدرجة) سوف تظهر معالمه على نظريات الفيلسوف الانطولوجية والطبيعية معاً .

(ب) ـ العلم الاوسط ـ او ما يسمى بالعلم الرياضي:

وهو الذي وجوده متعلق بالمادة والحركة معاً ، أما حدوده فلا علاقة لها بهما . ومثال ذلك فكرة التربيع أو التدوير أو ما شاكلهما . وهذا العلم بعضه يتعلق بالكمّ المتصل كالامتداد ، وبعضه يتعلق بالكمّ المنفصل كالعدد . وتعتبر الرياضة من العلوم المضبوطة التي ترتبط بالمقدار كالحساب

والهندسة وغيرهما . . ويتشعب هذا العلم أيضاً الى (أصول) و(فروع) - أما أصوله فأربعة وهي :

الأول : علم العدد - وهو علم رياضي بحت ، حيث يعتبر العدد فيه تارة من المفاهيم العقلية التي لا تحتاج إلى تعريف ، وتارة يُنسب فيُعرّف عندئذ بأنّه الكمية المؤتلفة المتشابهة من الوحدات التي تتميّز بانفصال أجزائها الواحد عن الآخر ، وانتقال هذه الوحدات بالضرورة وبدون واسطة . والغرض من هذا العلم هو معرفة حال أنواع العدد وخاصية كل نوع ، وحال النسب بعضها إلى بعض ، فلا بُدّ إذن في مثل هذه الصورة من توافر أُمور ثلاثة : الحال أولاً ، والخاصيّة ثانياً ، والنسب ثالثاً - سواء ما كان من العدد سالباً أو موجباً أو مجرداً (أي دالاً بنفسه على الكثرة) أو منطقاً (أي ما كان له جذر) أو أُصمّ (أي لا جذر له وليس بينه وبين الواحد قياس مشترك) . . ويدعى هذا العلم بلغة الفلاسفة القدماء بعلم التعاليم الذي يشتمل على جنس الأعداد والاعظام فحسب ، في حالتيها العملية والنظرية معاً . .

الثاني : علم الهندسة - وموضوعه البحث في خواص المكان ذي الأبعاد الثلاثة ، من حيث هو خطوط وسطوح وأجسام على الإطلاق ، ومن حيث يحمل صفة الأشكال والأوضاع ، وفي حال كونه كماً متصلاً كالبُعْد الواحد وهو الخط ، أو ذي البعدين وهو السطح ، أو ذي ثلاثة الأبعاد ؛ وهو الجسم التعليمي . وبراهين هذا العلم تتميّز بأنها بيّنة الانتظام ، وجلية الترتيب ، وسليمة النتائج .

الثالث : علم الهيئة - وهو علم يقول عنه الفيلسوف : « بأنه يُعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها ، وأوضاع بعضها عند بعض ، ومقاديرها وأبعاد ما بينها . وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب . وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات.(٩٠) » .

الرابع : علم الموسيقى - وهو علم يهدف إلى التعرّف على حال النغم واختلافه ، والسبب في اتفاقه ، وكذلك في حال الأبعاد والأجناس والمجموع والانتقالات والايقاع ، وكيفية تأليف الألحان وغيرها . والقسم النظري من هذا العلم ينهض على أساس من الرياضة التعليمية .

أما أنماط (الفروع) من هذا العلم الرياضي ، فيمكن حصر أهمها على الوجه التالي :

«الجبر والمقابلة » - والمقصود بالجبر ما يتناول العلاقات المجردة وتغيراتها من غير أن يعنى بقيمها العددية مع الاستعانة بالحروف للدلالة على الكميات . . أما المقابلة فهي أن تحذف ما هو من جنس واحد ، ثم تُقدّر واحداً في المتعادلين حتى يسقط التكرار بينهما . . ومن الفروع أيضاً « الجمع والتفريق » - وهو ضمّ الأعداد أو الحدود الجبرية المتشابهة بعضها إلى بعض . وكلاهما -

أعني الجبر والمقابلة والجمع والتفريق - يعتبران من أنماط علم العدد .

ومن هذه الفروع ما يتعلق بلواحق علم الهندسة ؛ كعلم (المناظر) - وهو استخدام المنهج الطبيعي والمنهج الرياضي معاً في التعبير عن كيفية امتداد الأشعة الضوئية وهيئتها وكيفيتها وماهيتها ؛ من حيث أن للضوء وجوداً واقعياً وفعلياً يتعين بالحركة وله سرعة زمنية معينة ، مع استخدام الرياضيات والمنهج الاستدلالي والاستقراء في التجربة . . ومن اللواحق الأخرى (علم الحيل) - والغرض فيه هو وجه التدبير في مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل ؛ وهو علم مشترك للعدد والهندسة[٩١] . . ومنها أيضاً (علم الأثقال) - وهو النظر فيها من حيث إنها تحَرِّك أو تحرَّك ، والفحص عن الآلات التي ترفع بها الأشياء الثقلية ، وتنقل من مكان الى آخر[٩٢] . . ومنها أيضاً (علم الأوزان) وهو النظر في الأثقال من حيث تُقدَّر أو يُقدَّر بها . وكذلك (علم الآلات الجزئية) و(علم نقل المياه) .

أما فروع علم الهيئة ؛ فمنها (علم الزيجات) - وهو معرفة سير الكواكب حيث تُستخرج التقاويم ؛ أي حساب الكواكب لسنة سنةٍ . . ومنها أيضاً ما يخص فروع علم الموسيقى كعلم صناعة الآلات الغريبة مثل الأرغل (الأصح لغة أنْ يقال : الأُرغول) - وهو مزمار ذو قصبتين مثقبتين احداهما أطول من الأخرى ، وغيره مما يشبهه .

(جـ) - العلم الاعلى :

وهو العلم الالهي الذي وجوده وحدوده لا تفتقر الى المادة ولا إلى الحركة . ويسمى أيضاً الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة أو ما قبل الطبيعة . وهو « يبحث عن الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الأخرى[٩٣] . » - ويتناول هذا العلم في مباحثه المبادىء الكلية والعلل الأُولى التي لا تفتقر إلى مادة والتي تتجاوز حدود التجربة . ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والوحدة والكثرة والعلّة والمعلول والكمال والنقصان ؛ بمفاهيم ميتافيزيقية .

ولهذا العلم أيضاً شعبتان: (أُصول) و(فروع) - أما أُصوله فخمسة على الوجه التالي :

الاول : النظر في معرفة المعاني العامة للموجودات والتي أشرنا الى بعضها سابقاً كالهوية والوحدة والكثرة ، والوفاق والخلاف والتضاد ، والقوة والفعل ، والعلل والمعلولات .

الثاني : النظر في مبادىء وأُصول علم الطبيعة والرياضة والمنطق ، وردّ الآراء المناقضة

والفاسدة فيها ـ ونلمس في هذا الموقف العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعي من جهة ، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة اخرى ؛ بحيث لا يمكن برهان أو تحقيق مبادىء الطبيعة إلاّ في العلم الأعلى (الالهيات) الذي قرّره الاستاذ الرئيس . . بينا نجد موقفاً رافضاً لهذا الرأي تمثّله فيلسوف الاندلس ابن رشد ، سالكاً سبيلاً آخر غير السبيل السينوي دون أيّة محاولة لفصل الطبيعة عما بعدها في المعرفة الإنسانية ـ على الرغم من أن ابن سينا خرج على هذا النهج في كتابه الإشارات والتنبيهات .

الثالث : النظر في إثبات (الحق الأول) وتوحيده وتفرده ، وامتناع الشركة فيه ، وأنه واجب الوجود بذاته ، وأن كل ما عداه فوجوده عنه ، لأنه هو الوجود المطلق . ثم النظر في صفاته وكيفياتها ، ودلالة كل صفة منها ، مثل الواحد والموجود والقديم والعلم والقادر[٩٤] .

الرابع : النظر في إثبات الجواهر الروحانية الأُول التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته إليه ، والدلالة على كثرتها ، واختلاف رتبها وطبقاتها وفئاتها . ومن ثمّة إثبات الجواهر الروحانية الثانية التي هي دون الأولى منزلة ؛ ولها تدبير الطبيعة وما يتولد في عالم الكون والفساد .

الخامس : النظر في تسخير الجواهر الجسمانية والارضية لأجل الجواهر الروحانية ، والدلالة على ارتباط كل ما هو أرضي بالسماء ، وارتباط السماء بالملائكة ، وارتباط الملائكة بـ (الأمر) الذي ما هو إلاّ واحدة كلمح البصر ! . ثم إثبات انَّ الجميع مُبْدَع عنه بلا تفاوت ولا فطور ، بل على الخير المحض الذي لا يقابله شر .

أما (فروع) هذا العلم ؛ فتتوزعها مباحث عدّة ، منها مباحث الوحي ونزوله ، وكيف يتأدى حتى يصير مبصراً أو مسموعاً ، وإنَّ الذي يُؤتى الوحي يمتلك حالة خاصة تصدر عنها المعجزات ، وله القدرة على الاخبار بالغيب . ثم ما هو الروح الأمين أو ما يسمى روح القدس ، وما هي طبقته ودرجته بالنسبة للجواهر الروحانية الثابتة . وما هو (المعاد) الخاص بالإنسان وبعثه بعد الموت ؛ أهو بعث روحاني أم روحاني ـ جسماني؟ (وسنناقش هذا الأمر في دراستنا لعلم النفس السينوي) ـ ويمكن القول هنا أن الجسمانية في رأي الفيلسوف « تصح بالنبوة التي صحّتْ بالعقل وَوَجَبَتْ بالدليل وهي متمّمة بالعقل . فانَّ كل ما لا يتوصل العقل الى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل ، فإنما يكون معه جوازه فقط ؛ فانَّ النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً ، وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها ، فيتم عنده ما صحَّ وقصر عنه من معرفة .[٩٥] »

٤٧ ـ ولا نترك الحديث هنا عن (الحكمة النظرية) دون العود إلى الحكمة الثانية وأعني

العملية ـ التي الغرض فيها حصول رأيٍ لأجل عمل ؛ وغايتها الخير . وتتعلق بتعليم الآراء التي باستعمالها تنتظم الحياة الإنسانية(٩٦) ، ويتميّز بعضها بأحكام إنشائية ، أي احكام قيمٍ تخضع للنقد باعتبار معياريتها . ومن صفات هذه الحكمة انها تتضمن الحالين : الفردي والاجتماعي متوزعين على ثلاثة أنحاء :

النحو الأول ؛ يرتبط بما ينبغي أن يكون عليه ذكاء النفس ، سواء في الفرد أو الجماعة ، وأفعالها ؛ كي تتحقّق لها السعادة في الدنيا والآخرة ، فيعود الفعل الأخلاقي ، في هذه النظرة ، يهدف إلى الغائية القاصدة . وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل مكتسبة بنظرٍ وقياس وروية ؛ حيث تفيدنا قوانين وآراء كليّة . . ولابن سينا رأي خاص في هذه الحكمة ينبغي الاشارة إليه ؛ حيث يقول : « إنّ الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تجازي الشجاعة والعفّة , هذه الحكمة الخُلقية التعقلية ؛ فكما أنها ، أعني الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفّة ، بل علماً بهما ـ كذلك ليست حكمةً عملية الحكمة العملية الخُلقية بل علماً بها وتعريفاً إياها ؛ وليست علماً بها وحدها ، بل علماً بها وبغيرها ممّا ليس حكمة عملية خُلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظانّ أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخُلق لا علم(٩٧) . »

أمّا النحو الثاني ؛ فيتعلق بتدبير الانسان لمنزله وأسرته « كي تكون حاله منظّمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة » ـ تلك السعادة التي تتميّز بالجزئية والفردية لا بالدلالة الكليّة .

و النحو الثالث ؛ يرتبط بالسياسة وأصنافها ، والمجتمعات المدنية الفاضلة والرديئة الساقطة ، وأسباب قيام كل واحد منها ، وعلل زواله ، وما يتعلق بالمُلْك وطرائقه . والأفعال الفاضلة التي يمكن بوساطتها تحقيق تنظيم المدن والأمم ورئاستها ، وأنواع هذه الرئاسات وشرائطها . وما ينبغي لهذه المشاركة الكليّة من قوانين مشرّعة يحافظ عليها من قبل مدبّر المدينة . « ولا يحسن أنْ يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقنّن لما يجب أن يراعى في خاصة كل شيء ـ وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى ـ شخص واحد بصناعةٍ واحدة هو : النبي . »(٩٨)

وكذلك ينبغي وضع العلوم التالية ، من الناحية المنهجية ، وضعاً منفرداً دون خلط بعضها ببعض ؛ وهي : الأخلاق ، وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة .

٤٨ ـ بهذا التخطيط للصورة الاولى ، ننتهي إلى ثلاثيةٍ اختارها الفيلسوف للمنهج ، مستوحياً إياها من طبيعة دراسته الفلسفية والعلمية : فما كان من هذه الصور يتصف بالعقلانية

الخالصة أسميناه علماً إلهياً أو ما بعد أو قبل الطبيعة . وما كان منها ينحو نحو المادة والحسّ أو ما هو مدرك بالحسّ أسميناه علماً طبيعياً . أما ما كان منها يتميّز بالفكر بصور ذهنية خالصة ولكنها متصوَّرة ، نعتناه علماً رياضياً .

تلك هي الثلاثية الثابتة في المنهج ؛ التي لا حيدة عنها ، لأنهّا هي بذاتها نتاج حضاري وصل إلى الحكيم مع ما وصل من أفكار أفلاطونية وأرسطوطالية وأفلوطينية .

ولعل إخلاصه وتمسكه بهذه الثلاثية هو الذي دفع به إلى تبني ثلاثية نظرية الفيض بدل الثنائية التي اشتهر بها الفارابي - أقول اشتهر ، لأن هناك من الدارسين مَنْ يرىٰ أن أبا نصر كان ثلاثي الاتجاه أيضاً - فاعتمد من خلالها العقل والنفس والجسم ، في تنظير ميتافيزيقي شامل .

ثم التفتَ الفيلسوف باحثاً عن العلم الذي يصون هذه الموضوعات من الناحية الصورية على أقل تقدير ؛ فوجده في (المنطق) الذي يحمي حدودها وقضاياها عن السهو أو الغلط . وقد عرضنا إليه بشكلٍ تحليلي أوجزناه من كتابنا الموسوم (المنطق السينوي) .

• • •

٤٩ - ونعود الآن إلى الصورة الثانية التي تمثّلتْ بالاتجاهات الفكرية التي مارسها الأستاذ الرئيس ؛ ثم اجتهد في اختيار ما اختار من آرائها وأفكارها ، أو رفض ودحض ما لا يستوي وتطلعاته الفلسفية . . ولسنا الآن في سبيل تأطير المادة التي أبرمها أو التي نقضها ، بل نهدف إلى تحديد التيارات التي أثّرتْ عليه ؛ لأن هذه طريقة في (المنهج)؛ أما تلك فهي طريقة في (الموضوع) - سنعالجها ، مع ما عالجناه ، من أفكار الفيلسوف وآرائه .

ونتساءل هنا ؛ ما هي حقيقة هذه التيارات بالنسبة لفيلسوفنا العالم ، ومدى انطباعاتها على طريقته ومنهجه؟ . . وللإجابة على سؤالٍ كهذا ؛ فإننا لا نجادل - باديء ذي بدء - فيما يذهب إليه كثير من الدارسين من وجود بؤرٍ ثقافية في الشرق كانت تتعامل مع الفكر الفلسفي في نطاق مجاله العلمي ؛ فربطته بالنجوم تارة ، وبالتقشف والتزهّد أخرى ؛ مستوحية من ذلك صوراً متعددة من وثنيات الشرق ، كان لبعضها مجال التحام ووئام مع الفكر الجديد . . وإنَّ مدينتي انطاكية وحرّان ؛ كانتا مركز إشعاع لهذه المعرفة - وفي الأخيرة منهما استقطب الفكر اليوناني والفكر الشرقي معاً ؛ بعد أنْ آلتْ إليها أيضاً نزعات مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ومكتبتها ؛ لتجد في المدينة (حرّان) ظلالاً من الوثنيات تفيء إليها ، وتحنو عليها ، وتجدّد شبابها الراحل ! . .

ولستُ مبالغاً إذا قلت أن صابئة حرّان بالذات امتازوا باتجاهٍ فلسفي وعقائدي واضحين ،

وبتصفية لفكرة الألوهية وإبعاد للصفات عن الذات العليا ؛ بحيث دفعتْ هذه المواقف مفكراً كالبيروني يتحدث عنهم فيقول : « نحن لا نعلم منهم إلاّ أنهم أُناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ، ويصفونه بالسلب لا الإيجاب ، فيقولون: لا يُحَدّ ولا يُرى ، ولا يظلم ، ولا يجور . ويسمونه بالاسماء الحسنىٰ مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة . وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها.(٩٩) » .

وهذا الذي قاله البيروني عن الصابئة ؛ كان أحد الأسباب الرئيسة الذي وضع تراثهم في محصّلة الاشعاع الفكري الذي أثّر على قوالب الفكر الفلسفي عند العرب من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا . ولا يخلو علم الكلام عند الإسلاميين من وشائج قربىٰ معهم أيضاً(١) . . وفي شذرات الأستاذ الرئيس الفلسفية نلحظ أثر الحرانية واضحاً ؛ خاصة في نوازع حكمته لشرقية التي تبنتْ اتجاهاً معيناً ـ كما سنوضح ذلك في فصول قابلة ـ من حيث ارتباط النفوس بكواكبها ، وعقلانية تلك الكواكب ، وتطلعات النفس البشرية نحوها .

وينبغي التأكيد هنا ؛ أنّ حرّانية إبن سينا أو صابئيته الفكرية ؛ لا تعني دعاوة إنكاره لضرورة النبوات ـ كما تصور بعض الباحثين ـ باعتبار الانفتاح المعرفي بالنسبة لقدرات الإنسان الفرد علىٰ الاتصال بالعقل الفعّال ـ وسنقرّر تهافت هذا الرأي في مباحث العقل من الكتاب .

أما دعاوة أنّ الصابئة لا تؤمن « بالنبوة ولا يعترفون بأبوة آدم ، بل يقولون بالنشأة الطبيعية(١٠١) » فهو حديث لا أصل له في معتقداتهم وأفكارهم . ولم يرد في نصوصهم المتوافرة في العصر الحاضر ما يشير إلى هذا الرأي قديماً أو حديثاً(١٠٢) . لذا ، وفي ضوء ما أشرنا إليه ، انتفتْ أيضاً دعاوة بعض الدارسين من أنّ فلسفة الشيخ الرئيس المشرقية المتأثرة بالروح الحرّانية قادته إلى عدم الإيمان بضرورة النبوات لارتباط هذه بتلك! . ولتثبيت هذا الرأي أسوق للقارىء ترتيلة من تراتيل الصابئة ترد في ديباجة ما يسمىٰ لديهم بالكتاب الكبير أو (كنزا ربا) والتي تقول: « لا تسبّحوا للكواكب والأبراج ، ولا تسبّحوا للشمس والقمر المنوّرين لهذا العالم؛ فأنّه هو (= الله) الذي وَهَبها النور! » ـ فإذن التسبيح ينبغي أن يكون لله دون غيره من الكائنات ، رغم تقديسهم لهذه الكواكب والقول بروحانيتها ؛ بما يشبه إلى حدّ ما موقف ابن سينا من العقول المفارقة التي فوق فلك القمر . . تلك هي إذن بعض حقائق الاتجاه الحراني الذي ستظهر معالمه في أفكار الاستاذ الرئيس الفلسفية .

٥٠ ـ وتنضاف إلى تلك الحقيقة ؛ حقيقة اخرى ـ من الناحية المنهجية ـ هي تعصب الفيلسوف ، في مرحلة غير قصيرة من مراحل نهجه الفلسفي ، للمشائية وأفكارها ، بما لا يخرج

أحياناً عن الهوى والعاطفية ، بحيث قاده هذا الاتجاه إلى التنكّر لفلسفات الأوائل والتبري منها ، دون أنْ تأخذه ـ حتى بالنسبة لافلاطون ـ لومة العقل أو غضبة الفكر! . . ففي حديث لابن سينا في كتاب السفسطة[١٠٣] يشير فيه إلى بعض المتعلمين والمتحذلقين في الفلسفة الذين « كثير منهم لمّا لم يمكنهم أن ينتسب إلى صريح الجهل ، ويدّعي بطلان الفلسفة في الأصل ، وأنْ ينسلخ كل انسلاخ عن المعرفة والعقل ؛ قصدَ المشائين بالثلْب ، وكتب المنطق والبانين عليها بالعيب ؛ فأوهم أن الفلسفة أفلاطونية ، وأنّ الحكمة سقراطية ، وأنّ الدراية ليست إلاّ عند القدماء من الأوائل . »

تُرى أين نضع الفكر الافلاطوني في ميزان الشيخ الرئيس هذا؟ . . هل يمكن أنْ نفرّغه حقاً من كل حكمةٍ وفلسفة؟! أمْ أن ابن سينا أراد الانتصار لأفكار المشائية ـ محض انتصار لا غير ! ـ فرمى بالبقية الباقية من حملة صناعة العقل في قمامة المهملات؟ . . إنّ صورة كهذه ؛ قد تؤدي إلى إثارة حقائق على جانبٍ كبير من الأهمية ، ذات أوجهٍ علمية دقيقة ؛ خاصة ما يتعلق منها بتأثيرات الأفلاطونية وأفكارها عصرئذ على الزمرة التي ينعتها ابن سينا بالجهل الصراح ، والتي أثار حولها ضجيج النقد الجارح الذي أشرنا إليه في « مواقفه ومفارقاته » من علماء عصره وفلاسفته ؛ في المنحنى العام لحياته .

وسأترك الأمر للقارىء ليفكر لنفسه ؛ كم كانت عليه حياتنا الثقافية في ظل حضارتنا العربية الزاهرة تتفاعل مع الفكر الحر في بيان رأيٍ أو نقض موقف ، سواء كان الأمر لها أو عليها . وهذه ولا شك صورة من صور الحركية والتغيرّ المطلوبين في كل عصر وفي كل مصر! . .

٥١ ـ لكننا نعود فنتساءل ، ما هو الموقف إزاء طريقةٍ ومنهجٍ كهذين اللّذين قدمهما الاستاذ الرئيس ابن سينا؟ .

يختلف الدارسون حقاً ، وتتباين أحكامهم في مفهوم هذا التخطيط عند الفيلسوف؛ فهناك فئة تغلب عليها موضوعية البحث في ضوء نظرةٍ علمية مختارة ، وفئة تتمسك بتقاليد عتيقة في وسائلها وغاياتها ـ وثالثة تنزع نحو تطبيق مناهج وأحكام ـ رغم سلامة أصولها ـ فهي غير صالحة ـ في رأينا على أقل تقدير ـ أن تكون الأداة الطيّعة السليمة في الحكم على افكار الفيلسوف! . . وانطلاقاً من هذا الاختلاف في الأحكام ؛ تباينتْ الرؤية الجديدة نحو الاستاذ الرئيس؛ ولعلّ أخطرها تأثيراً دعاوة « أن الشيخ الرئيس يمثل الشخصية الأولى التي استطاعتْ فعلاً إرساء قاعدة فلسفية متميّزة بتماسكها و وضوحها الماديين . . . مع رفضٍ مباشرٍ وشاملٍ للمصادرة الدينية القائمة على الخلق من عدمٍ مطلق . . . بحيث أنه أقام على أساس ذلك ، ونتيجة ابداعٍ فلسفي ذاتي عميق ، بنياناً فلسفياً فارعاً يتحدد بوحدة وجود مادية .[١٠٤] »

في ضوء هذا الرأي الذي ذكرناه في أعلاه ؛ تبرز لنا صورتان : الأولى مشرقة وسليمة وبيّنة المعالم والمسالك تتميّز بالموضوعية والدّقة والنَصَفة . . أما الأخرىٰ فتتصف بالغرابة والهجانـة لا يقبلها الباحث الحق لأنها لا تستوعب حقيقة الفكر السينوي من جهة ، وتناولتْ منهجاً مستورداً لا تستوي مسطرته مع مقومات الفكر العربي من جهةٍ اخرىٰ . . وسيظهر هذا الكتاب الذي بين يديك الطريق اللأحب الذي اخترناه في الحكم على منهجية الاستاذ الرئيس ، في ظل هذه النزعات المتباينة حوله ، سواء في الطبيعة أو ما بعدها.

ولعلنا ـ في خاتمة هذا الفصل ـ لا نعدم الصورة الواقعية التي رسمها ابن سينا في كتـاب التعليقات لمعرفته الإنسانية عموماً حين قرّر أنّ « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة ال شر ؛ ونحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكل واحد منها الدّالة علىٰ حقيقته ؛ بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض . فأننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفكر . . ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض! . »

وهذه وقْفةٌ تمثّل غاية شوط الانسان وصدقه في معرفته التي أراد .

النظرية المنطقية

٥٢ ـ في حديثٍ سابق لنا عن (المنطق السينوي)(١٠٥) قلنا ؛ إنَّ رائدين من رواده لن ينازعهما منازع في الإسلام في طول باعهما وقدراتهما المنطقية ؛ هما الفارابي في شروحه وجوامعه ومختصراته ، وابن سينا في موسوعيته وتنسيقه ومنهجيته ـ مهّد الأول للثاني ؛ فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر : تميّز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدّة والتحديد ، مع قدراتٍ وملكات فاقتْ الحدّ الأعلى لرجال عصره ومفكريه ؛ حيث تقف ـ كما بسطنا من قبل ـ كل مسالك العلم الجديد ، وفُتحتْ أمامه رُتَجَ المعرفة الإنسانية طريفها وتليدها . . وكان المنطق سبيله اللاّحب الذي سلكه الفيلسوف ليؤدي به إلى نحوٍ من التمييز ـ بالطرائق الخاصة . بين الاستنتاج الصحيح والاستنتاج الفاسد ، كي يعصم الذهن من الوقوع في الزلل شكلاً لا مادة ، لأن المنطق يتضمن في دلالته النُطْق الخارجي والداخلي والفطري معاً ، ويقود الإنسان إلى مرحلة (البرهان) الذي يستوي صدقه وصدق العلم الرياضي سواء بسواء .

وليس الكلام على المنطق وموضوعاته ممّا يسهل تناوله والغوص في وسائل تنظيره وبنائه ، ولكن عقلاً كعقل ابن سينا لا يقف دون هضم هذه المعرفة الصورية هضماً عميقاً ، قاده ، في نهاية الشوط ، إلى تقديم الجديد المقبول ، ودحض الغث المرفوض ، مترسماً معالم هذه المعرفة في جُزازاتٍ يقرب المطبوع منها من ثلاثة آلاف صفحة في (علم الآلة) ! .

٥٣ ـ ونحن لا نجادل ، بدْءاً ، في أن مفهوم المنطق ـ كدلالةٍ أصيلة خالصة ـ هي للمعلم الأول ارسطوطاليس دون غيره ، منذ أقدم قديمه إلى أحدث حديثه . ولكننا في الوقت ذاته لا ينبغي أنْ نبخس حقوق أنفسنا ومفكرينا ـ كما فعل الغربيون مع تراثنا العربي ، حين ادعوا أنه نقلٌ مباشر عن الإغريق ، لا جديد فيه ؛ بل هو صورة محنطة للفكر اليوناني . . بينا لم يجشم هؤلاء أنفسهم البحث الموضوعي عن هذا التراث وقيمه ؛ كي يخرجوا ، بعد النظرة المتأنية ، بأحكام اخرىٰ أكثر انصافاً ودقة عنه . . وكان لعلم المنطق هذا نصيب كنصيب سائر علوم الأوائل من الإجحاف والتنكر في الرأي والدراسات .

وعند العود إلى صور علم المنطق ، في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب ، نلمس مؤشراتٍ واضحةٍ لأصالته وجدته ؛ لأنه سينتهي فيما بعد ، إلى أن يكون هذا الجديد مصدراً لبعض نزعات

المنطق المعاصر . وتلك هبة تغافل عنها الغربيون وانحسرتْ أفكارهم دونها ناكصة من غير اعترافٍ بجميل أو إنصافٍ لحق . .

ونحن لا نتنكر ، في هذا السبيل ، لتأثيرات المنطق القديم على المنطق العربي - ولكننا نجد في (منطقنا) هذا جوانب جديدة يتميّز ابتكارها بالكيف والكم . ولا ندعي أنه جاء على غير مثال ؛ ففي ذلك مبالغة لا نريدها له ، ولا نضيفها إليه ؛ لأنها تفتقر في صدقها إلى معايير التحقّق العلمي الدقيق . . بل نعني الجانب النقدي لهذا العلم ، فيما أضافه أو حذفه المنطق العربي من أقوال (صاحب المنطق) أو من اتجاهات مدرسته المتأخرة . وأسوق مثلاً على ذلك : ففي نظرية الدلالة السيمانطيقية في المنطق العربي نجد نحواً من الجدّة والإضافة ؛ يُلحظ ذلك في تقسيم المناطقة لمفهوم هذه الدلالات ، حيث لا تتوقف عند التصنيف البحت فحسب ، بل تحاول بلغة المجموعات أن تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة . وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ؛ ولما تحتويه من بعض التعقيد ، إلاّ أنها ذات قيمة نظرية عالية ، وتؤلف دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيمانطيق العربي[١٠٦] .

يُضاف إلى ما تقدم ، تطوير هذا المنطق وإضافاته لنظرية التعريف الارسطية ، وإنكاره - كما سنرى - صحة التعريف بالمثال ، وما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا ومتغيراتها وانحرافاتها من تجديدٍ لم يسبق إليه الدارسون من قبل - رغم شروحهم المطوّلة على المنطق الارسطوطالي . ومشاركته الجادّة والجديدة أيضاً لما يُسمىٰ (بنظرية المجموعات) في المنطق الحديث ، حيث وضع المناطقة العرب تصنيفاً للعلاقات بين الحدود مختلفاً تماماً عن التصنيف المعروف . . ومن ثمّة محاولة الاستاذ الرئيس استكشاف رؤية أخرى من صورية هذا المنطق ؛ سلك إليها بمرحلتين : أولاهما صورية في تحليلات القياس ، والأخرىٰ مادية - صورية في تحليلات البرهان . ولسنا ندعي خلو المنطق الارسطوطالي من هذه الدلالة ؛ ولكن المنطق السينوي أكثر بروزاً وظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة .

٥٤ - وممّا يلحظه دارس كتاب (الارغانون) - في ضوء موضوعاته ومادته - أن المعلم الأول ارسطوطاليس تشعب لديه هذا العلم بحسب أفعال العقل ونشاطاته إلى ثلاثة فروع هي:

(أ) - المقولات ؛ وتبحث في التصورات العامة ؛ أي في المفردات من المعقولات والألفاظ الدّالة عليها .

(ب) - العبارة ، وتبحث في الأقوال المؤلفة من التصورات ، أو في المعقولات الدّالة عليها .

(جـ) ـ التحليلات ؛ وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة .

ولكن تطوراً حدث على أيدي الشرّاح وأساتذة المدرسة المشائية أعاد تقسيم العلم إلى ثمانية موضوعاتٍ توزعتها صنوف من الأشكال المنطقية ؛ هي :

(١) ـ المقولات. (٢) ـ العبارة. (٣) ـ القياس. (٤) ـ الأقاويل البرهانية (= البرهان).
(٥) ـ الجدل. (٦) ـ السفسطة (= الحكمة المموهة). (٧) ـ الخطابة . (٨) ـ الشعـر .

وعلى الرغم من هذا التقسيم الثماني لموضوعات هذا العلم ؛ نجد أنَّ الفيلسوف الفارابي ـ وهو شيخ مناطقة العرب ـ يؤكد أن المنطق إنَّما يُلتمس من (البرهان) ـ وهو الرابع في التسلسل ـ وما بقي من الموضوعات فانهّا عُملتْ لأجل البرهان(١٠٧) .

ولا يختلف المنطق السينوي في منظومته البنائية ؛ عمّا أشار إليه الفارابي ، خاصة في موسوعته الفلسفية (الشفاء) ـ إلاّ باضافة مادة (المدخل) لمباحث المنطق السابقة ؛ حيث جعله ابن سينا أولاً ، فأصبح التشعب لموضوعات هذا العلم تسعة أبواب بدل ثمانية ـ رغم انَّ ابن سينا مالَ ، في بعض مباحثه ، إلى اعتبار تصور المقولات من غير مواد المنطق بل هو أقرب إلى التنظير الميتافيزيقي ؛ ولكن في حال التطبيق نجد أن الفيلسوف عالجها بشكلٍ مفصلٍ في كتبه المنطقية ، مشيراً في بعض مصنفاته(١٠٨) إلى أنّه سلك في تدوين هذا العلم طرائق متعددة منها (الشروح) المفصّلة ، و(الجوامع) و(المختصرات) ـ وهو سبيل سبق للمعلم الثاني الفارابي سلوكه في منظومته المنطقية المعروفة .

٥٥ ـ ولقد أثارتْ صناعة المنطق مشكلات عديدة في الفكر ، منها علاقة هذا العلم بالفلسفة ـ أهو جزء منها لا يتجزأ؟ أمْ انه مقدمة وآلة فيها؟ . . واختلف القدماء حول المشكلة ذاتها ؛ سواء المدرسة المشائية وأنصارها ، أو الرواقية وفلاسفتها . وانحدر هذا المشكل إلى الفكر العربي ، وتعامل معه رائد المنطق في الإسلام أبو نصر الفارابي ؛ ووقف منه موقفاً كان له أثره الكبير على خلفائه في الفكر ؛ وخاصة الأستاذ الرئيس ابن سينا الذي يتباين الدارسون في تحقيق (إثبات) رأيه الذي اختار . فبعضهم يدّعي ان ابن سينا تناقض في رأيه بين اتجاهين ؛ اتجاه قال بأن المنطق (آلة) في العلم ، أي أنه مدخل للفلسفة وليس هو بجزء منها. . واتجاه آخر يدّعي أن المنطق في رأي الفيلسوف جزء من الفلسفة .

ونحن لا نجد أي مجالٍ لصحة هذا التناقض المزعوم ؛ فالحكيم في موقفه بالنسبة للمنطق تمثّل مرحلتين : أولاهما ؛ قصد بها الجوانب (الشكلية أو الصورية) من هذا العلم واعتبرها

مدخلاً له . . والأخرى ؛ قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل البرهاني للقضايا التي تعبّر ، هي بحدّ ذاتها ، عن عالمٍ حقيقي ومادي . فقرّر الفيلسوف عندئذ أن (البرهان) جزء من الفلسفة لأنه ينهض على أسس هذا العلم في المنهج والسبيل . وموقف ابن سينا هذا هو تجديد لرأي أستاذه وسلفه الفارابي . . وبهذا ترتفع دلالة التناقض التي تصورها بعض الدارسين .

٥٦ ـ وفي ضوء هذه النظرة ، تعامل المنطق السينوي تعاملاً خاصاً مع نظرية التعريف وتطبيقاتها ؛ مؤكداً بأن عملية التعريف ليست سهلة التناول والتحديد من حيث « أن التعريف ـ كما يقول الفيلسوف ـ كالأمر المتعذر على البشر ، سواء كان تحديداً أو رسماً . » فابن سينا اذن يخشى مغبة الفساد في التحديد أو الرسم ، لأنه ممّن ذهب إلى أن نظرية التعريف تنهض أساساً على الكشف عن الماهية ومقوماتها الذاتية (خلافاً لما عليه النظرية عند الفلاسفة المعاصرين .)

ولقد تميّزتْ النظرية ، في التراث السينوي ، بتبني فلسفة المعاني أكثر من الاهتمام باللفظ ؛ أو بتعبير آخر إنَّ الحرص على (المضمون) ينبغي أن يفوق الحرص على (الشكل) عند افتقار القدرة إلى الصياغة البيانية في الأسلوب . وهو اتجاه في فكرنا العربي يتسم ، على أقل تقدير ، بواقعية علميةٍ سادت عصر الحضارة ؛ خاصة فيما نلمسه في لغة المترجمين للتراث اليوناني حيث غلب عليهم المضمون على الشكل ، فكانت أساليبهم أكثر تعقيداً وغموضاً من لغة الأدب والشعر[١٠٩] .

٥٧ ـ وأيّا ما كان ، فالمنطق السينوي ، في تنظيره وبنياته ، لا يخرج عن المنهجية التي اختطها أرسطوطاليس . ومن هنا لم نجد ضرورة ملحة للإشارة إلى مواطن الاتفاق أو الاختلاف بين الاستاذ الرئيس وصاحب المنطق ، تجنباً للإطالة من جهة ؛ ومن جهةٍ اخرى فإنني أقصد أصلاً إلى تقديم موجز تحليلي عن النظرية المنطقية عند الفيلسوف دون إقحاماتٍ تاريخية للنص لا حاجة إليها .

ففي (المدخل) عالج ابن سينا موضوعات متعددة الجوانب ، ذات صفة منطقية خالصة ؛ ومثالها المنطق وصلته بالعلوم الأخرى ، وموضوعه ومنفعته ؛ وفي الفكر واللغة ؛ والوجود الثلاثي للكليات ، مع تقسيم للجنس إلى طبيعي وعقلي ومنطقي (وهو موضوع ألصق بنظرية المعرفة) ـ وبذا أضحى مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جميعاً ، خاصة حين حاول ابن سينا الربط بين الكليات ونظرية التعريف ربطاً محكماً ؛ بحيث يمكن القول انَّ (مدخل) الفيلسوف هذا يعتبر دراسة موسّعة لنظرية التعريف الارسطوطالية بقدر ما هو شرح للكليات الخمس[١١٠] .

ويستمر الفيلسوف في حديثه ، فيتكلم على العلم من حيث إنّه (تصوّر) و (تصديق) تُقتنص المعرفة بسبيلهما : فالتصوّر هو إدراك للماهية من غير حكمٍ عليها بنفي أو إثبات ؛ أو بمعنىً آخر هو إدراك المفرد إذا كان له اسم فنُطق به ؛ ثم يتمثل هذا الاسم في الذهن كقولنا : « إنسان » أو « إفعل هذا » ـ فإننا إذا وقفنا على معنىً هذا التخاطب فقد تصورناه ، أي تصورنا مفهوم الشيء الذي لا يوجد حقاً في الأعيان بل في العقل . . أما التصديق فهو تصوّر مصحوب بحكم ، سواء أكان سلباً أو إيجاباً ، ويكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه ؛ كتصديقنا مثلاً: بأنَّ للكل مبدأ ـ فهو فعل عقلي ، لأنه هو الذي يستحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة إلى الأشياء أنفسها ، من حيث أنها مطابقة لها . . لذا أكّد ابن سينا أن كل تصديق فهو تصوّر ولا عكس[111] ! . . والتصديق منه مركب وبسيط ، ومنه ظني وجازم ، باختلاف درجاته وتصورها . فغاية علم المنطق إذن أن يفيد الذهن معرفة هذين الأمرين أعني التصور والتصديق فحسب . أما الوسيلة إليهما فهي مقدمات منها يُتوصل إلى معرفة الغرضين المطلوبين ـ وتلك هي صناعة هذا العلم حيث تُكسب بطرائقه الخاصة لا بالفطرة الإنسانية ؛ لأنَّ الفطرة الإنسانية غير كافية في ذلك. « ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنة التي تسمىٰ النُطق الداخلي ، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التي تسمىٰ النُطق الخارجي . . . وهذه صناعة لا غنىً عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية .[112] » . . وهذا ما دعا الفيلسوف إلى النظر في الألفاظ باعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة ، مؤكداً في الوقت ذاته أهمية المعاني مقرونة بألفاظها ، لأن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها كالكلام على معانيها. فكأن الحكيم في موقفه هذا يتنبأ ـ كما يقول الدكتور ابراهيم مدكور[113] ـ بالمنطق الرياضي Logistic قبل ظهوره بعدة قرون! .

والألفاظ المقصودة هنا لها دلالتان : مركبة ومفردة ؛ فالمركب هو جزء يدل على معنىً هو جزء من المعنىٰ المقصود بالجملة ؛ دلالة بالذات ، كقولنا: « الانسان » و« كاتب » ـ حيث يكون في حال التركيب: (الانسان الكاتب) ـ فلكل لفظة منهما إذن دلالة معنى. . وبخلافه المفرد حيث لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به ؛ دلالة بالذات . ونجد أنَّ اللفظ المفرد لا يمتنع من مشاركة الكثرة فيه في الذهن ؛ كقولنا مثلاً (الانسان) ـ فلهذه الكلمة معنى في النفس يشمل الكثيرين كزيد وعمرو وخالد. . وقد يمتنع في حال ، في حالات اخرىٰ ، مشاركة الكثرة فيه كقولنا: (زيد) من حيث أن معناه هو ذات المشار إليه ، وأن ذات المشار إليه هذا يمتنع في الذهن أنْ يجعل لغيره . فالأول يطلق عليه مصطلح (الكلي) والآخر يطلق عليه مصطلح (الجزئي .)

وتنحو الدراسات المنطقية غالباً إلى الاهتمام باللفظ الكلي دون الجزئي لأن الأخير غير متناهٍ ولا يمكن حصره ؛ أما الكلي فليس كذلك لارتباطه بجزئيات يُحمل عليها حمل مواطأة أولاً ، وحمل اشتقاق ثانياً.

ويتضح من هذا أن اللفظ المفرد الكليّ له ثلاث دلالات:

(أ) ـ المفرد الكلي الذاتي الذي يدل على الماهية.
(ب) ـ المفرد الذاتي الذي لا يدل على الماهية.
(جـ) ـ المفرد الذاتي الذي يدل على العرض.

والفرق بين ما ندعوه (ذاتياً) وبين ما ندعوه (عرضياً)، من حيث الدلالة ، هو كون الأول في صفاته التي ندعوها ذاتية بالنسبة لمعانيه المعقولة لا يمكن إطلاقاً تصوّر ماهيته في الذهن دون تقدّم تصورها بالذات ، بينا العرضي لا ضرورة لازمة له لهذا التقدم . . والذاتي قد يكون مؤشراً للدلالة على الماهية ، وقد لا يكون أصلاً ، ودلالته تلك تستلزم ثلاثة أحوال : إما أن تدل على ماهية شيء واحد ، أو أشياء لا تختلف اختلافاً ذاتياً ، أو تختلف اختلافاً ذاتياً . لذا كانت دلالات الألفاظ ثلاثة(١١٤) :

(أ) ـ دلالة مطابقة ؛ كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحسّاس .
(ب) ـ دلالة لزوم ؛ كما تدل لفظة السقف على الأساس .
(جـ) ـ دلالة تضمن ؛ كما تدل لفظة الحيوان على الجسم .

وهذا يؤدي ، بالنسبة للفظ الكليّ الذاتي ، إلى التقسيم التالي:

(١) ـ ما دلَّ من الكليّ الذاتي على ماهيةٍ أعم ؛ سمي جنساً .
(٢) ـ ما دلَّ من الكليّ الذاتي على ماهيةٍ أخص؛ سمي نوعاً .
(٣) ـ ما دلَّ من الكليّ الذاتي على إنّيةٍ ؛ سمي فصلاً .

وبشكلٍ عام ، فإنَّ كل كليّ إما جنس ، وإما فصل ، وإما نوع ، وإما خاصة ، وإما عرض . . وبهذا حدّد ابن سينا سبيل الحديث عن الكليات الخمس التي ذكرها فرفوريوس الصوري من قبل والتي أطلق عليها إسم (المحمولات) أيضاً .

٥٨ ـ وفي هذه المرحلة ، نجد أن الفيلسوف يتلمس طريقه إلى إيضاح دلالة التعريف الذي اهتم به كثيراً في كتبه المنطقية . والمقصود به « فعل شيء إذا شعر به شاعرٌ تصوّر شيئاً ما هو المعرَّف ؛ وذلك الفعل قد يكون كلاماً ، وقد يكون اشارة »(١١٥) . سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً ـ أي تحصيل ما ليس بحاصلٍ من التصورات . أو تعريفاً لفظياً ـ ويقصد به الإشارة إلى تصوّرٍ حاصلٍ في الذهن فحسب ! . . وبهذا فالتعريف إذن يشمل جميع المعاني الذاتية للشيء بما يدل عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن التي أشرنا إليها سابقاً .

والفرق بين التعريف والحدّ ؛ أن الأول هو تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها ، وأما الثاني فيدل على ماهية الشيء ، ويتركب من الجنس والفصل . فكل حدٍّ اذن تعريف ، وليس كل تعريفٍ حداً . مع التأكيد بأنَّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان ولا بالقسمة ؛ بل يكتسب بالتركيب .

وإذا عدنا إلى مصطلح (الرسم) فهو قولٌ يُعرِّف الشيء تعريفاً غير ذاتي ، ولكنه خاص ، أو بمعنىً آخر هو قول مميّز للشيء عما سواه لا بالذات[١١٦] . والرسم منه ما هو تام - وهو الذي يتركب من الجنس القريب والخاصة ؛ كتعريف الإنسان مثلاً بالحيوان الضاحك . ومنه ما هو ناقص - حيث يكون عادة بالخاصّة وحدها أو بها وبالجنس البعيد ؛ كتعريف الانسان مثلاً بالجسم الضاحك! . ويكون الرسم أيضاً من أعراض تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الإنسان : إنه ماشٍ على قدميه ، أو أنه عريض الأظفار بادي البشرة ، مستقيم القامة ، ضحّاك بالطبع . . وفي رأي الفيلسوف أن أحسن أنواع الرسم ما يوضع فيه الجنس أولاً ليفيد ذات الشيء .

وفي ضوء ما قرّره ابن سينا ، يحاول الآن حصر أصنافٍ من الخطأ قد تعرض حين تعريف الأشياء بحدودها ورسومها ، ومن هذه الأخطاء :

(١) - استعمال ألفاظ المجاز والاستعارة أو الكلمات الغريبة الأبدة ، حيث ينبغي استعمال الألفاظ (الناصّة) التي تعارف عليها الناس ، ولو ادّىٰ ذلك إلى اختراع لفظٍ للحدّ مناسباً له ودالاً عليه .

(٢) - تعريف الشيء بمثله من ناحية المعرفة والجهالة ؛ كتعريف لفظ (الزوج) بأنّه العدد الذي ليس بفرد .

(٣) - تعريف الشيء بما هو أخفىٰ منه وأقلّ وضوحاً ؛ كقولنا مثلاً : « إنَّ النار هي الاسطقس (= العنصر) الشبيه بالنفس - في حين أن النفس اخفىٰ في الدلالة من النار! .

(٤) - تعريف الشيء بنفسه ؛ كما لو قلنا : إنَّ الحركة هي النُقلة ، أو أن الانسان هو الحيوان البشري ! .

(٥) - تعريف الشيء بما لا يُعرَف إلاّ بالشيء ؛ إما بشكلٍ مصرّحٍ به ، وإما بشكل مضمر .

(٦) - تعريف الشيء بتكرار الشيء نفسه في الحدّ ، في الوقت الذي لا حاجة فيه إلى ذلك ولا ضرورة .

وعند مقارنة هذه القواعد الست ، بما وضعه الفيلسوف الفرنسي باسكال (١٦٢٣ -

١٦٦٢م) من شروط للتعريف الصحيح ، نجد أن قواعده الأربع لا تخرج عما أشار إليه الاستاذ الرئيس ابن سينا سابقاً ، وبما حدّده تحديداً دقيقاً .

ويثير الحكيم خلال حديثه هذا ؛ الكلام على الكلّيات من حيث هي متمثلة في الوجود الثلاثي : الطبيعي ، والعقلي ، والمنطقي ، مشيراً إلى مشكلتها عند القدماء وكيفية وجودها في الخارج أو في الذهن ؛ كما كان عليه الواقعيون تارة أو الاسميون اخرى . . ويحدّد ابن سينا موقفه من المشكلة على الوجه التالي(١١٧) :

(أ) - إنّ الكليات أو المعاني موجودة أزلاً في العقل الفعّال مع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية ، بحيث تصلح أنْ تصبح جنساً بتصورها في الذهن ، أو بتحققها في الأفراد ؛ فهي طبيعةٌ على هذا الأساس .

(ب) - إنّ الكليات أو المعاني موجودة في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً وبالقوة ، بحيث تمثّل القدر المشترك بين الأفراد والأساس الذي يقوم عليه انضواؤها تحت جنسٍ واحد ؛ وهو الجنس العقلي .

(جـ) - إنّ الكليات أو المعاني موجودة في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية ؛ لأنها مستمدة منها ومأخوذة عنها ، بحيث تكوّن تلك المعاني مجموعة الخصائص المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع ؛ وهو ما نسميه بالجنس المنطقي .

والتفرقة بين هذه الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموضٍ وقلق ، واساؤها لا تتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقاة . ويظهر أن الفيلسوف أحسّ بذلك فلم يعد إليها في بحوثه الأخرى ؛ واكتفى بذكر (الكليّ) مبيناً ما له من وجود ثلاثي . . ولا مشاحة أن هذا الوجود الثلاثي ضربٌ من التوفيق الذي امتازت به الفلسفة الإسلامية ، فجمعتْ بين الإسمية والواقعية ، بين الارسطية والافلاطونية(١١٨) .

٥٩ - ومن هذا التحليل السريع ، نصل إلى حديث الاستاذ الرئيس ابن سينا عن (الفصل)، وقد أطالَ فيه ، ووضع رسماً له هو إنه «كليّ يحُمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره(١١٩) » - والفصل عند المناطقة ، بوجهٍ عام ، له معنيان : أحدهما ما يتميّز به شيء عن شيء ، ذاتياً كان أو عرضياً ، لازماً أو مفارقاً ، شخصاً (= جزئياً) أو كلّياً . والآخر ، ما يتميّز به الشيء في ذاته ؛ وهو الجزء الداخل في الماهية ؛ كالناطق مثلاً ، فهو داخل في ماهية الانسان ومقوّم لها ؛ ويسمى بالفصل المقوّم . وقد فرّعه ابن سينا إلى ما هو عام ، وما هو خاص ، وما هو خاص الخاص ، حسب تقدمه وتأخره في الاستعمال .

أما دلالة (الخاصّة) من هذه الكليات الخمس فهي على وجهين : أحدهما انهّا تطلق على كل معنىً يخص شيئاً على العموم أو بالقياس إلى شيء معيّن . . والثاني انها تقال على شيء ما يخص نوعاً معيناً في ذاته دون سائر الأشياء الأخرى . ويرى الفيلسوف ـ ظنّاً لا يقيناً ـ أن دلالة الخاصة هي (الوسط) ممّا قاله المنطقيون ؛ أي هي « المقول على الأشخاص من نوعٍ واحدٍ في جوابِ أي شيء هو بالذات ، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً ، سواء كان عاماً في كل وقت أو لم يكن . . . ولا يبعد أنْ نعني بالخاصّة كل عارض خاص بأيِ كان ؛ ولو كان الكلي جنساً أعلىٰ ، ويكون ذلك حسناً جداً .[120] » . . فالخواص ، في ضوء هذه النظرة ، تقسم إلى : خاصة للنوع ولغيره ، وخاصة للنوع فقط ، وخاصة لا لكل أنواع النوع بل لبعضه .

أما (العرض العام) فدلالته ما كان موجوداً في كلّيٍ أو غيره ، سواء شمل الأمور الجزئية أو لم يشملها . ويطلق على أفراد حقيقةٍ واحدة أو أكثر قولاً عرضياً ، ويشترك في معناه أنواع جمّة ، كالبياض للثلج ولغيره من الأشياء[121] . . وأقسام العرض ، بشكل عام ، عند المناطقة العرب ؛ تسعة هي : الكم والكيف والأين والوضع والمِلك والاضافة ومتى والفعل والانفعال . وتدعى هذه الأقسام بالأجناس العالية أو المقولات .

* **

٦٠ ـ إذا كان الإطار النظري الموجز الذي قدمناه عن بنية المدخل ينهض على أُسس وقواعد الكليات الخمس ـ فانّ موضوع المقولات هو الأجناس العليا ، أو المحمولات الرئيسة التي يمكن أنْ تُسند إلى كل موضوع يدخل في قضية . . ويتميّز بحث الفيلسوف هنا بنحوٍ من الجدّة والابتكار رغم أن الريادة الحقيقية لهذه المعرفة العميقة للمقولات ومفاهيمها يعود حصراً إلى صاحب المنطق ارسطوطاليس ؛ سواء كان استكشاف المعلم الأول تأثراً بشذرات الأقدمين ، أو كان بدعة ابتدعها لنفسه ، فهو ـ في الحالين ـ يبقىٰ المنظّر الأول في هذا المجال! .

وأحسب أن اهتمامات ابن سينا بمباحث المقولات يرجع أصلاً الى عاملٍ تقليدي في المنهج ، حيث لم يرَ بُدّاً من الحذو على سبيل ما احتذاه صاحب المنطق في عرضه لمشكلات الجوهر والأجناس العليا ، مقرّراً في الوقت ذاته أن ارسطوطاليس لم « يبلغ به من التحقيق ما ينبغي[122] » ـ فهو إذن في وضع غير ثابتٍ من الناحية المنهجية الدقيقة ، بحيث أدّىٰ إلى إثارة جوانب متعددة حول أصالة موضوع المقولات ، وإلى أيّة جهة ينبغي أنْ يعود ! . . تُرى أهيَ من الميتافيزيقا ومباحثها ، أمْ من المنطق وألفاظه المستعملة؟!

لم يتردد الفيلسوف في ضمّها منهجياً إلى علم ما بعد الطبيعة ، لأنّ كل محاولة في إثبات

عدديتها واعتبارها عشراً - حيث التسع الأخرى محمولات على الأول منها وهو الجوهر - يحتاج إلى استقصاء شامل في صناعات مختلفة « ولا سبيل إلى الاستقصاء إلاّ بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى: فلسفة اولى.[١٢٣]» .

فنحن إذن إزاء عملية جدلية تتصف بـ (الاعتقاد) من ناحية عدديتها ؛ حيث نتسلمها تسلّم قبول وبداهة دون برهان . . يضاف إلى هذا شعور ذهني خالص بأن الانتقال من مباحث الألفاظ المستعملة في المنطق ؛ إلى بناء القضايا واستدلالاتها ، لا يحُوج الباحث إلى ضرورة سلوكه طريق المقولات ، إلاّ في حالات التحديد والتعريف - وتلك في الواقع مسألة ضمّ لموضوعها ، لا مسألة استقلال خالص لها . لذا يبقى أمر موقعها المنهجي محل نظرٍ وأناة! . . رغم أن الفيلسوف وضعها في كتابه (الشفاء) حيث ينبغي أنْ توضع بالنسبة للمنطق الارسطوطالي عامة ، والتقليدي خاصة . وقاد هذا إلى ظهور صور متعددة من التداخل المنهجي عند ابن سينا ، مع تكرار غير مستحب ، لعل الفيلسوف قصد من ورائه إثارة التأكيد في ذهن القارىء ؛ خاصة وأن (الشفاء) كتب للعامة من الناس دون خاصتهم - كما أشار الاستاذ الرئيس في فذلكة الكتاب .

ولقد لاحظ بعض الباحثين ؛ ومنهم الأستاذ أبلت Apelt[١٢٤] ، أن نظرية المقولات ترمي إلى حل مشكلة الحَمْل التي كانت مثار جدلٍ بين الميغاريين . وهنا فربْط المقولات اذن بدلالة الحَمْل المنطقي ، يعود أمراً مقبولاً في المنهج الشكلي على أقل تقدير ؛ سواء كانت عدديتها عشرة كما عند أرسطوطاليس وشرّاحه ، أو أربعة كما في المنطق الرواقي الذي حصرها في الجوهر المادي أولاً ، وبالكيفية المادية المجردة للمفرد ثانياً ، وبالحال التي تعينّ دلالة المقولتين السابقتين ثالثاً ، وبالعلاقة للمادة الفردية في حالاتها المتعددة رابعاً . . أو أنها ثلاثة كما عند أنصار نظرية الجوهر الفرد في الإسلام وهي الجوهر والكيف والأين . . أو أنها خمسة كما في لمعات فكر شهاب الدين السهروردي الذي أضاف الحركة إليها فكانت : الجوهر والكم والكيف والإضافة والحركة . . أو أنها اثنتا عشرة كما عند الفيلسوف الألماني (كانت) في تصوراته الكلّية التي يتضمها العقل الخالص (النظري) ؛ حيث اعتبرها شرطاً ضرورياً لكل معرفة ، وخالف بموقفه هذا وجهة نظر المدرسة الواقعية .

وأيّاً ما كان ، ففي المقدمات الأولى لمبحث المقولات السينوي ؛ نجد عرضاً مسهباً عن أغراضها وأهدافها ، من حيث أن هناك أجناساً عالية تتضمن الموجودات وعليها تقع الألفاظ المفردة إعتقاداً وموضوعاً مسلّماً . ومن هذه الألفاظ ما هو متفق ومتواطىء ، ومنه ما هو متباين ومشتق ، والاتفاق اشتراك في إسمٍ واحد إما على سبيل التواطؤ أو بطريق آخر .

وحذارِ أنْ نخلط - في رأي الفيلسوف - بين العرض والجوهر ؛ أي أن شيئاً واحداً يكون عرضاً تارة وجوهراً أخرى ، ومن وجهين! . فهذا غلط يقع فيه مَنْ لم تميّز فصول الجوهر تمييزاً

واضحاً ، فيعتبر عندئذ الكيفية في الجوهر عرضاً ؛ بحيث تصبح الجواهر أعراضاً لديه ، بينا الجوهر هو « الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أنْ يكون في موضوعٍ البتة (فلا تقدم ولا تأخر إذن في الجوهر) . . . والعرض هو الذي لا بدّ لوجوده من أنْ يكون في شيء من الأشياء ، حتى أن ماهيته لا تحصل موجودة إلاّ أنْ يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة .[١٢٥] » . . فالأشياء إذن إما جواهر ، وإما هي أعراض ، والشيء لا يكون عرضاً إلاّ لافتقاره إلى موضوع ، والجوهر عكس ذلك كما بسطنا .

والأجناس العالية هذه ، هل هي جنس واحد عالٍ ، أو أنها أجناس متعددة؟ . . الجواب ؛ إنها كثيرة دون ريب ، ولولا كثرتها لما كانت بين أيدينا هذه (المقولات) التي نبحثها الآن ، والتي نجد أنّ جميع المعاني التي يصلح أنْ يُدل عليها بالألفاظ ، وجميع موضوعات فكرنا لا تخلو عن أحد هذه العشرة :

إما أنْ تدل على جوهر؛ كقولنا: انسان وشجرة. وإما أن تدل على كميّة؛ كقولنا: ذو ذراعين. وإما أن تدل على كيفية؛ كقولنا: ابيض. وإما أن تدل على إضافة؛ كقولنا: أب. وإما أن تدل على أين ؛ كقولنا: في السوق. وإما أن تدل على متى؛ كقولنا: كان أمس. وإما أن تدل على وضع ؛ كقولنا: جالس، قائم. وإما أن تدل على جدة أو ملك ؛ كقولنا: منتعل ومتسلح. وإما أن تدل على يفعل؛ كقولنا: يقطع. وإما أن تدل على ينفعل؛ كقولنا: ينقطع[١٢٦] .

وجميع الأمثلة التي أوردها الفيلسوف لا تدل (باستثناء الجوهر) على أن المقولة هي دلالة إسم على معنى ؛ بل دلالة إسمٍ على ذي معنى - إذْ كان هذا أعرف - لأن قولنا مثلاً أبيض ليس إسماً للكيفية ، بل إسماً لشيء هو ذو كيفية وهو الجوهر ، ومن هنا فليست المقولة هي الأبيض؛ بل هي البياض . ويُقاس هذا على سائر المقولات الأخرى.

وأما دعاوة أن هناك أموراً مباينة للمقولات؛ ومنها مثلاً (المادة) و(الصورة) - فإنّ هذا الرأي مرفوضٌ بحكم نسبة المادة والصورة إلى الجسم حيث أنّهما ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهراً، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلّةٍ من العلل ولا لسبب من الأسباب (كما سنوضح ذلك في مبحث الطبيعة السينوي) . لذا فإنّ المادة والصورة هما من الجوهر ولا مباينة بينهما وبين المقولات . . ولا ريب أنّ أهم تصنيفٍ لهذه المقولات هو (الجوهر) - حيث المقصود به هو الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان ؛ مشروطاً على أنْ لا يكون في موضوع - كما بسطنا من قبل - وأنْ تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهراً ؛ كالإنسان مثلاً ؛ هو جوهر - لا لأنه موجود في لأعيان نحواً من الوجود الخاص ؛ بل لأنّه إنسان فحسب .

والجوهر ؛ منه بسيط ومنه مركب ؛ والأول منها في حالين : إما لا يدخل في تقويم المركب فيكون مفارقاً - كما هي عليه حال الجواهر المفارقة في الفلسفة القديمة عموماً - . وإما أن يكون داخلاً في تقويمه « كدخول الخشب في وجود الكرسي » وهو ما نسميه عندئذ (مادة) ، و« كدخول شكل الكرسي في الكرسي » وهو ما نسميه (صورة) . . أما الثاني ؛ أعني المركب فالغرض فيه هو الأشياء التي يركّب منها الجوهر من حيث هي مادة وصورة معاً ؛ (وسنعود إلى الحديث عن الجواهر في موضوعات الطبيعة وما بعدها .) .

ومن خواص الجوهر منطقياً أنه لا ضدّ له - ويُقصد بالضدّ هنا هو ما يطلق على كل موجودٍ في الخارج مساوٍ في قوته لموجود آخر ممانع له ، أو إلى موجودٍ مشارك لموجودٍ آخر في الموضوع معاقب له ، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به[127] . لذا قيل إن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، بخلاف النقيضين حيث انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان! . وبهذه الدلالة ؛ فان الجوهر لا ضدّ له - والاستقراء يظهر لنا بوضوح ، حيث أنه لا ضدّ للإنسان مثلاً - وما دام الجوهر لا ضدّ فيه ، فإذن لا يقبل خاصية الأشد والأضعف من حيث هو طبيعة واحدة . ولا تناقض بين هذا وبين كون الجوهر قد يكون أولى بالجوهرية « ولأنّ الأولى غير الأشد ، فإنّ الأولى يتعلق بوجود الجوهرية ، والأشد يتعلق بماهية الجوهرية . »[128] - ونكتفي هنا بما قلناه عن مقولة الجوهر كمقولةٍ رئيسة في البحث ، ونحيل القارىء في تقصي دلالة المقولات الأخرى إلى كتابنا الموسوم: (المنطق السينوي) ليقف هناك على مجمل ما ذهب إليه الأستاذ الرئيس .

٦١ - وكما أسلفنا من قبل ؛ فانّ المنطق السينوي اهتم ، وبشكلٍ خاص ، بنظرية التعريف أولاً ، وبمنطق القضايا ثانياً - الذي هو ضرب من ضروب الاستدلال الاستنباطي من حيث إنه قولٌ مؤلفٌ من أقوالٍ إذا وضعتْ لزم عنها بذاتها ، لا بالعرض ، قولٌ آخر غيرها ، اضطراراً . . ومن هنا لا يستقيم القياس ولا يلتئم إلاّ إذا تقدمته مفاهيم منها (العبارة) - لأنها قضية ، من الناحية الشكلية ، لها حكمها ولها حدودها وأنواعها ، وكمّها وكيْفها. ولأنّ موضوع (العبارة) أيضاً يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتنسيقية ؛ لذا كانت المقدمة لمنطق القضايا مسايرة لطبيعة المنهج كذلك . وتعتمد أصلاً على (العبارة) التي هي « كلام في القول الجازم الحملي البسيط من جهة تأليفه لا من جهة مادته ؛ وفي أصناف الأقاويل الحملية الجازمة البسيطة المتقابلة من جهة تأليفها.[129] » . . فمبحث (العبارة) - منذ صاحب المنطق - يتعامل مع الإسم والكلمة (= الفعل) والألفاظ الدالّة عليهما مقرونة باللغة ؛ دون أنْ يمسّ جانباً من المقولات وأصنافها . ومن هنا كان لهذا المبحث تأثيره وإسهاماته في تكوين النحو العربي - سواء اعترف بعض النحويين العرب بذلك أو أنكر هذا التأثير - فانّ كتاب العبارة يبقى يلعب دوره المنطقي في بناء لغة النحو وتأصيلها قديماً وحديثاً .

وموضوع البحث في (العبارة) يتطرق ، وبشكلٍ أولي ، إلى معرفة التناسب بين الأشياء وتصوراتها وألفاظها المركبة والمفردة ، وتعريف المصدر وتعلّق الكلمة والإسم المشتق به ، وحال الكلمة المحصّلة وغير المحصّلة (= الموجبة والسالبة) وتمييز الخبر عما سواه . ثم تعريف أصناف القضايا وتحديد التقابل والتناقض والتداخل . . ومن ثمّة الكلام على القضية ودلالتها ولواحقها وأحوالها وأنواعها وتقابلها .

وفي حال المقايسة ، شكلاً ومضموناً ، بين كتاب العبارة السينوي وكتاب العبارة الارسطوطالي ، نجد أنّ الأول أغزر مادة وليس شرحاً للثاني ولا تعليقاً عليه ، وهو أوسع مؤلف لابن سينا في منطق القضايا[١٣٠] .

وعند العود إلى أصناف القضايا هذه القضايا في ضوء (منطق العبارة) نجد أنّ الفيلسوف يقسّمها إلى ضربين ـ كما فعل المعلم الأول من قبل ـ هما : (أ) ـ القضايا الحملية . (ب) ـ القضايا الشرطية .

وكلاهما يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري ؛ فما كان من الخبر حملاً فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنه معنىً محمول على معنىً أو ليس بمحمولٍ عليه . كالعبارة القائلة : « إنّ الانسان حيوان » ـ فالانسان هنا هو الموضوع ، والحيوان هو المحمول .

أما ما كان من الخبر شرطاً ؛ فهو الذي يؤلف من خبرين قد أُخرج كل واحد منهما عن خبريته ، ثم قُرن بينهما ، على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه ؛ فيكون هو الخبر الشرطي المتصل . أما إذا اختلفا وتباينا فهو الخبر الشرطي المنفصل . . ومثال المتصل : « إذا وقع خطٌ على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة » ـ فلولا لفظتا (اذا) و(كانت) لأصبح كل واحدٍ من القولين خبراً بنفسه . . ومثال المنفصل : « إما ان تكون هذه الزاوية حادّة أو منفرجة أو قائمة » ـ فإذا حذفنا (إما) و(أو) كانت هذه اكثر من قضيةٍ مفردة[١٣١] .

ثم يقرّر لنا الاستاذ الرئيس رأيه في الإيجاب والسلب أو الاثبات والنفي ، محلّلاً إياهما بشكلٍ يكاد يلتقي مع الدراسات المنطقية والنفسية الحديثة[١٣٢]؛ حيث يرى أن الاثبات هو إيجاب النسبة ، أو ايقاع شيء على شيء . وأما النفي فهو انتزاع النسبة ، أو انتزاع شيء من شيء . ويرى الفيلسوف أنّ للاثبات قَبْلية على النفي ، لأنّ الأول إيجابٌ ووجود ، بينا الثاني نفي وسلب .

وإذا رجعنا إلى ما يخص تقابل القضايا سلباً أو ايجاباً ـ فإنّ القضيتين المتقابلتين يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً . وإن القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً ، وقد تكذبان معاً . والمتضادان في الألفاظ أو القضايا لا يجتمعان وقد يرتفعان ؛ كما بسطنا سابقاً .

٦١ ـ وفي إشارة مضتْ بخصوص منطق القضايا أو ما يُعرف تحديداً بـ (القياس) ـ الذي هو ضرب من ضروب الاستدلال الاستنباطي ؛ نجد أنَّ مبحث القياس هذا من المباحث الرئيسة بالنسبة للمنطق السينوي ، سواء ما يتعلق منه بالشكل أو بالقياسات البرهانية ، حيث يلعب دوراً فعّالاً في بناء الأشكال المنطقية وصياغاتها الحَمْلية على اختلاف صورها المتطورة ؛ مع ما جدّد من أصولها وفروعها فيلسوفنا العالم .

وعلى الرغم من أنَّ القياس يتصف بالصورية البحتة ؛ فإنَّ تأثيره لا يزال قائماً بالنسبة للمفاهيم المعاصرة والدراسات الجامعية ، خاصة فيما يُدعى بـ (منطق القضايا أو حسابها) ـ حيث نجد وشائج القربى بينه وبين المنطق الرياضي الحديث ، لأنهما يقومان معاً على أساس من نظرية العلاقات وفكرة الأصناف والأنواع(١٣٣) . . وقد أُثيرتْ حول القياس إشكالات عديدة ، سواء عند الإسلاميين أو غيرهم ؛ كما ظهر ذلك مثلاً في أعمال شهاب الدين السهروردي ونقده لأشكال القياس وردّها جميعاً إلى الضرب الأول من الشكل الأول منه(١٣٤) . . وكذلك ما ظهر في أعمال بعض الباحثين المحدثين من شرقيين وغربيين ؛ وأذكر منهم ، لا على سبيل الحصر بل الإشارة فحسب ، الأساتذة كينز في كتابه (المنطق الصوري) ، وطومسن في كتابه (قوانين الفكر) ، وأوبرفج في كتابه (المنطق) . ولست الآن بصدد ايراد مواقفهم وآرائهم ، بل نحن في سبيلٍ آخر نقصد منه تقويم نظرية القياس السينوية في تحليلٍ موجزٍ لها .

فلقد كانت هذه النظرية تُعتبر في دراسات الفيلسوف سبيلاً لاحباً لاقتناص المعرفة الصادقة اليقينية من الناحية الشكلية على أقل تقدير ، باعتبار سلامة وصحة الاستقرار المنطقي الكامل الذي يبلغ الإنسان بتطبيقه (في رأي القدماء) مبلغ اليقين المطلق! . . وتلك مفارقة فاتتْ على ابن سينا والمناطقة العرب حين لم يستشعروا بعمق دلالة الاستقراء الناقص ومطابقته لقواعد العلم التجريبي ، فتمسكوا بالأول صراحة ؛ (اعني الاستقراء الكامل) وتهربوا عن الثاني ، رغم طبيعة مواقفهم التجريبية في العلم بما لا يدع مجالاً لإنكار تعاملهم مع الاستقراء الناقص في مجالاتٍ متعددة من المعرفة العلمية ، خاصة في تطبيقات مناهج علم البصريات وعلم أصول الفقه وغيرهما .

وعوداً إلى القياس في منظور المنطق السينوي ؛ نجده يمثّل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي ؛ لا من حيث الحركة ولا من حيث التطور ؛ بل هو محض مقدمات تعتمد طريقاً خاصاً في التركيب ، ولا تستعين تلك المقدمات بالمادة (بمعناها الطبيعي) لأن المادة لا تتعلق بشكلية قواعد هذه العملية العقلية الخالصة ؛ ولأنَّ القياس سبيله أنْ يبدأ ممّا هو أعم وأشمل ، أو بالأحرى ممّا هو كليّ وجوهري ، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها ؛ في هبوطه من الجوهر

إلى الجزء ، على بناء شكلي لما يتصور الاستدلال العقلي غير المباشر ، سواء ما كان منه أقيسة شكلية أو برهانية . . وبخلافه الاستقراء في مسيرته البرهانية ، حيث يبدأ مما هو أخص لينتهي إلى ما هو أعم ، أي من الجزء إلى الكل .

ففي البناء القياسي والبرهاني لمنطق القضايا ، لا بدّ من وجود مقدمتين على أقل تقدير ، مع أداة ثالثة هي (الحدّ الأوسط) - أو ما أسميه الصّلة الوسطى - وهذا الحدّ الأوسط يعتبر المفتاح الرئيسي للمقدمتين أو المقدمات ، فلولاه لا ينهض بناء الشكل القياسي ، ولا يُتوصل إلى نتيجة معينة ، أي لا يمكن الوصول إلى حكمٍ آخر ؛ فهو اذن أساس ضروري في البرهنة .

ويرى مناطقة پور رويال Port Royal « إنَّ طبيعة البرهنة تستلزم من العقل الإنساني أنْ يربط بين المحمول والموضوع على أساس وجود حدٍّ أوسط بينهما ، أو بمعنى أدق أنَّ ضرورة البرهنة تقوم على الواسطة بين المحمول والموضوع ، ولا يستطيع العقل الإنساني الانتقال فجأة ، أو أنْ يستدل على صلة المحمول بالموضوع بدون هذا التوصل (أي الحدّ الأوسط) . . إلاّ إذا كان طريق التوصل إلى ضرورة هذه البرهنة طريقاً ذوقياً ، فينقدح فيه المعنى في نفس الانسان بدون اعتماد دليل أو تركيب أو استدلال . »[١٣٥] .

فالمنطق الاستدلالي إذن يعتمد الحدّ الأوسط كضرورة لا مناص منها في قيامه وتحقّقه . رغم أن الحدّ الأوسط لا يكون أوسط دائماً وذلك حسب استغراق الحدّين الأكبر والأصغر ؛ فهو (صلة وسطى) كما نعتناه من قبل. ونترك ، في عرضنا الموجز هذا ، جانباً الأمثلة الشكلية والرمزية ؛ ففي كتب الاستاذ الرئيس المنطقية ما هو كافٍ لإيضاح هذا الذي نقول .

ولكن سؤالاً ، قد يطرح ، عن طبيعة هذه (الصلة الوسطى) بالنسبة للحدّين الأكبر والأصغر . . هل هي صلة (ماصدق) - أي انها مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى؟ أو هي صلة (مفهوم) - أي أنها مجموع الصفات المشتركة بين الحدّين؟ . . . نحن نعلم أولاً أنَّ الماصدق والمفهوم يتعاكسان ، أي كلّما كان المفهوم أشدّ دلالة كان الماصدق أنقص دلالة ؛ والعكس بالعكس! . وللباحث حرية الخيار في أن ينتصر للماصدق تارة ، أو للمفهوم أخرى ، وحسب طبيعة النظر الذي يسلكه . . أما الاستاذ الرئيس فيرى أنَّ الحدّ الأوسط أمر مشترك بين المقدمتين ، سواء من ناحية المفهوم أو الماصدق ، وانّه معنى بين حكْمين يربط أحدهما بالآخر ، وأنَّ أساس الحَمْل هو الكيف[١٣٦] .

أما مقدمات القياس فتختلف في ترتيبها الشكلي عماّ هي عليه عند (صاحب المنطق) - ففي القياس الحملي مثلاً عند الاستاذ الرئيس والمناطقة العرب ؛ يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولاً ، ومن ثمّة الكبرى ، ثم النتيجة . وهو تنظيم يباين موقف المعلم الأول حيث يكون البدء لديه

بالمقدمة الكبرى . . ويرجع موقف ابن سينا والمناطقة العرب إلى أنّ ارسطوطاليس اتّبع الترتيب الأبجدي ، فرمز إلى المحمول المنطقي بالحرف (أ) ، وإلى الموضوع المنطقي بالحرف (ج) ؛ وكان من الضروري لإظهار الموقع المتوسط للحدّ الأوسط في الشكل الأول (وهو عمدة كل الأشكال) أنْ تأتي المقدمة الصغرى بعد الكبرى . فالضرب الأول عند ارسطوطاليس يكون على الشكل التالي :

إذا كانت (أ) ترجع إلى (ب) ، وكانت (ب) ترجع إلى (ج) ؛ فمن الضروري أنْ ترجع (أ) إلى (ج) . . بينا نجد انّ المناطقة العرب تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تبتدىء فيها القضية الإسمية بالموضوع ، فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات ، محتفظين في الوقت ذاته ، على تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول ، فظهر الضرب الأول من الشكل الأول على النحو التالي : إذا كان كل (ج) (ب) ، وكل (ب) (أ) ، فبيّنٌ انّ كل (ج) هي (أ) . . .[١٣٧]

ولكن الاستاذ كينز يرى « إنه ليست لهذه أيّة أهمية إلاّ في بعض المواضع الخطابية ؛ لأنّ القياس من ناحية فلسفية يقوم على الانتقال من الحكم الكليّ العام إلى الجزئي الخاص ، ولن يتحقّق هذا في صورةٍ منطقية إلاّ إذا وضعنا المقدمة الكبرى أولاً ، وهي التي تعطي حكماً كلّياً عاماً ، ثم نلحق بهذه المقدمة الكلّية ، المقدمة الصغرى لاستخراج حكمٍ جزئي.[١٣٨] » .

٦٢ ـ ونعود إلى أنواع القياس ؛ فنجده ينقسم عند الفيلسوف إلى نوعين :

(١) ـ قياس إقتراني حَمْلي ، وهو الذي لا يتعرض للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة ، بل يكون فيه بالقوة ؛ ومثاله : كل (ج) (ب) وكل (ب) (أ)؛ يلزم منه أن كل (ج) (أ) .

(٢) ـ قياس استثنائي وهو الذي يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة ؛ كقولنا : إنْ كانت هذه الحمى ، حمى يوم ؛ فهي لا تغيِّر النبض تغييراً شديداً ، لكنها غيرّت النبض تغييراً شديداً ، فينتج أنها ليست حمى يوم! . ويسمى هذا القياس عند الجمهور بالقياس الشرطي . ولكن الاستاذ الرئيس لم يسمه شرطياً ؛ إذْ يرى أنّ من الشرطي ما يكون على سبيل الاقتران فحسب .

والقياس الاقتراني ؛ منه ما هو حَمْلي بسيط ، أو شرطي بسيط ، أو مركب من الطرفين . . والشرطي منه متصل ومنه منفصل ، أو مركب من الطرفين معاً ـ فهناك إذن أقيسة مركبة ؛ تكون مقدماتها من نوعٍ واحد ، وهي الأقيسة الحملية والشرطية المتصلة والمنفصلة . . ومن ثمّة أقيسة مركبة تكون مقدماتها مختلفة النوع ، كالأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة ، أو التي تضاف إلى القياس الحملي المشروط[١٣٩] . . . وإنّ بعضاً من هذه الأقيسة (المتصلة

والمنفصلة) يُنعت بقياس الإحراج الذي يوضع الخصم فيه بين طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدهما . وللإحراج درجات عديدة في المنطق الصوري المعاصر .

وتجدر الإشارة هنا أنَّ التمييز الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحملي البسيط والمركب ؛ له أهمية لا يمكن نكران جدّتها ، لأنَّ المعلم الأول لم يسبق له التعامل مع هذين النوعين بشكلٍ صريح! .

وللقياس هذا أربعة أشكالٍ لم يقبل منها الاستاذ الرئيس سوى ثلاثة : الضرب الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها وأكملها ، ولأنه ينتج الكلي والجزئي والسالب والموجب . ثم الضربين الأخيرين من الشكل الثاني والثالث . ورفض الشكل الرابع باعتباره أكثرها تعقيداً وأبعدها عن الطبع ، ولا يخلو ـ كما يقول الفيلسوف ـ من كلفةٍ مضاعفة شاقة . . وقد أثار رفض ابن سينا هذا نقاشاتٍ واسعة خاصة ما يتعلق منها بصاحب المنطق ارسطوطاليس ؛ وعما إذا كانت حقيقة هذه الإضافة من أعمال جالينوس؟! يلخص لنا المرحوم الاستاذ يوسف كرم(١٤٠) الموقف بإيجازٍ دقيق وسليم ، فيقول : « يعتمد ارسطو (في القياس) على الماصدق ، لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس . ولكنه حين ينظر إلى (الحكْم) يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء ، قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء . واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك بأنَّ الأوسط ؛ إما انْ يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، وإما أنْ يكون أكبر منهما ، وإما أن يكون أصغر منهما . أما الشكل الرابع فلا يلزم إلاّ من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط ، على ما فعل جالينوس من بعد ، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط في كل شيء ، إلاّ أنَّ هذه الوجهة ثانوية عنده . ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع المنتجة ، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول. »

وللقياس الحملي الإقتراني شروط عامة ، تمسك بها المنطقيون قديماً وحديثاً ، وأخذ بها ابن سينا أيضاً؛ ولكنها لا تخلو، في نظر المنطق المعاصر، من هنات وجهها إليها أنصاره ومؤيدوه . . أما الشروط فهي:

(١) ـ لا قياس للحمل الاقتراني إلاّ بحدود ثلاثة : هي الكبرى والصغرى والحدّ الأوسط ، لأنَّ الحدود إنْ لم تكن ثلاثة ، فهي إما أكثر أو أقل ـ ففي الأكثر تكون أقيسة مركبة أو ليست أقيسة على الإطلاق . وفي حال الأقل تكون استدلالاً مباشراً لا قياساً ، وبهذا لا يكون الحدّ الأوسط معبّراً عن ماهية ثابتة .

(٢) ـ الحدّ الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقاً في إحدى المقدمات على الأقل ، وبخالفه سيؤدي إلى كذب الإستدلال القياسي نفسه .

(٣) ـ لا يمكن لحدٍّ ما أنْ يستغرق في النتيجة ما لَمْ يكن مستغرقاً في احدى المقدمتين سابقاً .

(٤) ـ لا سبيل إلى إنتاجٍ من مقدمتين سالبتين ؛ لأنّه لا علاقة بين الموضوع والمحمول فيهما .

(٥) ـ إنَّ النتيجة تتبع أخس (= اضعف) المقدمتين ؛ كماً وكيْفاً ، بمعنى أنه لا سبيل إلى إنتاج قياسٍ من صغرى سالبة وكبرى جزئية (إلاّ في الأقيسة ذوات الجهة) .

(٦) ـ لا سبيل إلى إنتاج قياسٍ من جزئيتين ؛ لأن الجزئيتين إما أنْ تكونا سالبتين أو موجبتين ، أو واحدة سالبة واخرى موجبة ـ فلا نصل إذن إلى نتيجة معينة .

(٧) ـ لا سبيل إلى إنتاج قياسٍ صحيح من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة ، لأنَّ الحدّ الأكبر لا يمكن أن يستغرق فيها ، فيكون عندئذ تناقضاً .

وهناك أقيسة اخرى منها (قياس المساواة) و(قياس الخُلف) ـ والأخير مركب من قياسين أحدهما اقتراني والآخر استثنائي ، يُبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه . وقياس الخُلْف مشابه لعكس القياس لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوبٍ ما وتُقرن به مقدمة ، فينتج إبطال مسلّم .

٦٣ ـ وآخر ما يمكن الإشارة إليه في مباحث الاستدلال السينوي ـ الذي يتضمن القياس والاستقراء والتمثيل ـ هو الحديث عن الاستقراء أولاً ، ومن ثمّة التمثيل .

فالاستقراء هو الحكْم على كليّ لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكليّ ؛ إما كلها وهو الاستقراء التام الكامل ، وإما أكثرها وهو الاستقراء الناقص ؛ أو ما يسميه الاستاذ الرئيس بـ (الاستقراء المشهور) ـ مثل حكمنا بأنّ « كل حيوان يحرّك فكه إلى الأسفل عند المضغ » هو استقراء للناس والدواب والطير .

والاستقراء ، في رأي الفيلسوف ، غير موجب للعلم الصحيح ؛ فإنه ربما كان ما لَمْ يستقرأ خلاف ما استقرىء[١١١] . وموقف الأستاذ الرئيس هذا اشارة واضحة نحو الاستقراء الناقص من حيث أنه لا يفيد يقيناً تاماً بل ظنّياً فحسب . ويسمى هذا الاستقراء بالاستقراء الموسّع ، أو ما يدعى عند المحدثين بالاستقراء العلمي الذي ينتقل من الظواهر إلى القانون . وقد وضع فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) قواعد لهذا الاستقراء لا تزال رهينة أنظار الدراسات المنطقية المعاصرة سواء في النقض أو الإبرام .

وأيّاً ما كان ، فيجب التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) وما يسمى بالمنهج الاستقرائي ؛ فانَّ هذا المنهج أولىٰ به أنْ يدعىٰ بـ (البحث عن العلّة) من حيث أنه يحاول حصر علّة ظاهرةٍ ما في ظاهرة أخرىٰ معينة ، فإذا أفلحتْ المحاولة عُرفتْ العلّة من هذا الطريق معرفة محقّقة . . ومن هنا فإن ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة علىٰ المقدمات الأولية للقياس التي لا وسط بين محمولها وموضوعها . بل يقرّر أن كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن أنْ تثبتْ إلاّ علىٰ أساس وضوحها الذاتي لا علىٰ أساس القياس والاستقراء . رغم أن الفيلسوف يؤكد في الوقت ذاته بأنَّ الاستقراء هو دليل على ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأوسط بوساطة الحدّ الأصغر ، خلاف ما كان عليه القياس ؛ وهو ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الاصغر بوساطة الحدّ الأوسط . . فالاستقراء إذن فيما يقرّره ابن سينا ليس للالزام الحقيقي بل للالزام المشهور أو بما يُظن انّه كذلك علىٰ الأغلب . لذا كان الاستقراء أقدم وأبين في الحسّ ، بينا القياس أقدم وأبين في الطبع عند العقل . ويعتبر الاستقراء استقراء عند ثبوت أمرٍ ما معيّن النوع ، يكون تارة مطلوباً لنفسه ، وأخرى مطلوباً لغيره .

وفي ضوء ما تقدم ؛ يظهر لنا أنَّ الفيلسوف أقام الاستقراء الاستدلالي على أساس من تعدّد الحالات : فما كان شاملاً لها عدّه استقراء كاملاً ، وما كان أقل عددٍ منها كان ناقصاً . لذا نجد انَّ ابن سينا لم يميّز تمييزاً واضحاً بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين رئيستين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق ؛ رغم أنه يؤمن بالاستقراء الناقص كمرحلةٍ أولية للعلم ، ولكن ليس دائماً ، من حيث أن المستقرىء في قدرته التوصل إلى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص ؛ خاصة إذا استعان بالمبدأ العقلي القَبْلي الذي ينفي تكرار الصدفة علىٰ مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص ، وفي حالٍ كهذه يتألف عندئذ قياس منطقي كامل .

أما (قياس التمثيل) ـ فهو الحكْم علىٰ شيء معيّنٍ لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معيّن ، أو أشياء اخرى معينة ، على أنْ يكون ذلك الحكم على المعنىٰ المتشابه فيه[١٤٢] . وعندئذ يسمى المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمى (أصلاً) ، والعلّة المشتركة بينهما تسمىٰ (جامعة) . والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء ؛ انَّ الأول ينقل الحكم من علاقةٍ معلومة إلى علاقةٍ مشابهة لها من جهة ، ومتباينة عنها من جهة أخرىٰ . في حين أن الاستقراء ينقل الحكْم من المثل إلى المثل[١٤٣] .

***

٦٤ ـ لقد أوجزنا الحديث في القياس السينوي بما هو فرض كفاية ، فلننقل شيئاً عن (البرهان) ، أو ما يسمى حديثاً بنظرية الاستدلال القياسي ، حيث يعتبر موضوعه ـ من الناحية

التعليمية ـ تدرجاً مما هو بسيط إلى ما هو مركب ؛ بمعنى آخر من التصور إلى التصديق ؛ ومن القضايا إلى الأقيسة ، ومن الأقيسة هذه إلى الأقيسة الخاصة التي منها (البرهان) .

وأول متحدث عن البرهان (= التحليلات الثانية أو انالوطيقا الثانية) في العصر القديم هو ارسطوطاليس (صاحب المنطق) ـ حيث يرى أن مفهوم البرهان هو كل قضية عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ، وكان ذلك عن طريق معرفة العلّة التي من أجلها ثبتَ المحمول للموضوع ، فهي قضية برهانية . . ويثير المعلم الأول ، في مفهومه هذا ، أمراً على جانب كبير من الخطورة ؛ وهو محاولة الكشف عن العلّة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع . ولكن سؤالاً يُطرح فحواه هل تمكن أرسطوطاليس أنْ يصل إلى هذا الكشف حقيقة؟ . . تلك مشكلة لا تزال رهينة مناقشات عند المحدثين والمعاصرين في نقدهم وتقويمهم للبرهان الارسطوطالي ـ ولسنا الآن بصدد عرضها ، وبيان وجهات النظر حولها .

وعلى أي حال ، فالتنظيم الذي عليه كتاب البرهان السينوي ، في نشرتيه المحقّقتين[١٤٤] أكثر دقة واستيعاباً مما عليه (التحليلات الثانية) للمعلم الأول ؛ رغم الحقيقة التي لا مشاحة حولها في أن ابن سينا تأثّر وبشكلٍ عميق بأفكار شيخ المشائية وبآرائه المنطقية .

والغرض من البرهان عموماً ؛ هو إفادة الطرق التي تقود إلى التصوّر والتصديق اليقينيين، كما بسطنا من قبل ، توصلاً إلى العلوم اليقينية النافعة والضرورية . وعلى الرغم من حديث الفيلسوف المفصل عن وسائل البرهان التي عرضناها في كتابنا (المنطق السينوي) ـ فإنّه في نهاية الشوط يعتمد برهانين فقط ، يؤكد عليهما غاية التأكيد ويلتزمهما في التقرير والتحديد ، هما : (برهان الإنّية) و(برهان اللمّية) ـ باعتبار النظرة السائدة لديه من أن البرهان على الحقيقة هو استدلال ضروري يتألف من مقدماتٍ يقينية بشكل مباشر وهي **الضروريات** ، أو بشكلٍ غير مباشر وهي **النظريات** . ونوضّح في أدناه دلالة البرهانين السابقين :

فالإنّية إبتداء ؛ هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية . ومن هنا قال الفيلسوف قولته المعروفة « منْ رام وصف شيءٍ من الأشياء قبل أنْ يتقدم فيثبت أولاً إنّيته ، فهو عند الحكماء ممّن زاغ عن محجة الإيضاح .[١٤٥] » ـ وبرهان الإنّية منطقياً هو الذي يعطي علّة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق . بمعنى أنّه يفيد الشيء موجود دون أنْ يبيّن علّة وجوده . فالحدّ الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم فقط دون تعرضٍ لعلّة وجود الموضوع[١٤٦] .

أما اللِمّية ـ فهي برهان يعطي علّة اجتماع طرفي النتيجة ، بمعنى أنّ الحدّ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم ؛ أي انّه يعطينا طرفي النتيجة في الذهن وفي الوجود معاً ، وكلاهما يحقّقان طرائق

البرهان في المعرفة المنطقية . . فبرهان الإنّية يتمثّل في التطبيق بما يسميه ابن سينا العلم الأسفل (العلم العملي) - بينا برهان اللِمّية يتمثّل بالعلم الأعلىٰ (العلم النظري) باعتبار « أن المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلّمة على سبيل موضوعات أو مصادرات غير معلومة العلل . ومعلوم انّ نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لَمْ يحصل اليقين بمقدماتها وإنما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلىٰ ، إذ كان الأوسط إنما هو بالذات في العلم الأعلىٰ . فهناك نظفر بالعلل والأسباب الذاتية .[١١٧] » .

وفي الوقت ذاته ، يؤكد الفيلسوف ، أنّ العلم الأعلىٰ لا يعطي اللِمّية بعينها بالنسبة للعلم الأسفل التي تعطيها له الإنّية ذاتها . فكأن البرهان هنا - في المسلكين - سيرٌ من المعلول إلى العلّة ، أو من العلّة إلى المعلول ، سواء بسواء ! . ويحاول الاستاذ الرئيس في هذا السبيل الإكثار من ضرب الأمثلة ، مستعيناً بما ورد عند المعلم الأول في (تحليلاته الثانية) وما ذُكر عند الشرّاح المتأخرين . . ولا أجد ضرورة ملحة في إقحامها على القارىء ، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانّها من كتاب البرهان السينوي .

٦٥ - وسؤالٌ يَطرحُ نفسه في هذه المرحلة من دراستنا فحواه ، لِمَ الشكل المنطقي الأول (أي ما كان الحدّ الأوسط فيه موضوعاً في الكبرىٰ ومحمولاً في الصغرىٰ) دون غيره ؛ هو أصح الأشكال وأكثرها إفادة لليقين ؛ خاصة في برهان اللِمّية؟ . . تلك قضية ينبغي أنْ يكون لها مبرّراتها الصورية على أقل تقدير . وبيان ذلك ينحصر على الوجه التالي :

(١) - إنّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار انّ العلّة فيه يجب أن تكون موجودة للحدّ الأصغر حيث يوجد عندئذ المعلول . وتطبيقات هذه واضحة في برهان اللِمّية ، مع العلم أنّ العلوم الرياضية هي علوم يقينية - كما أشرنا من قبل .

(٢) - إنّ العلم البرهاني - ومفهومه الحدّ - إنْ أردنا إخضاعه لطرائق القياس ، فلا يمكن إلاّ عن سبيل هذا الضرب من الشكل الأول ؛ لأنّ الحدّ موجب كليّ ، بينا لا الشكل الثاني يؤدي إلى الإيجاب ولا الشكل الثالث أيضاً .

(٣) - إنّ الشكل الأول عبارة عن هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحدّ الأوسط إلى الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر ، فهو إذن قياس كامل بينّ القياسية بنفسه . . أما الشكلان الثاني والثالث ، فإنّ بيان صحة قياسهما يرجع بالرّد إلى الشكل الأول ؛ وذلك إما بطريق العكس أو الافتراض. وكذلك أمر برهان الخُلف فإنّه يرد إليه كذلك .

(٤) - إنّ عملية التحليل القياسي إلى المقدمات الأولية ، لا يمكن تحقيقها إلاّ بطريق الشكل المنطقي

الأول ؛ لأنّه « لا بُدّ في كل قياسٍ من موجبة كلّية. . . والكلية الموجبة لا تنحل إلى مقدماته التي أنتجته بالشكل الثاني . والكلية لا ينحل إليها بالشكل الثالث.[148] ».

(٥) ـ إنّ الغاية التي نهدف إليها في مطالب البرهان هو تقصّي العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقته ، وذلك عن سبيل الكليّ الموجب الذي لا يُنال إلاّ بالشكل الأول ـ كما ذكرنا من قبل ـ بينا لا يحتمل الجزئي هذا الاستقصاء .

(٦) ـ وأخيراً ، فإنّنا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرب الأخرى ؛ نجد انّ هيئته هيئة قياسٍ بالفعل ؛ بينا الأقيسة الأخرىٰ هيئة قياسٍ بالقوة فقط .

تلك هي المبرّرات التي جعلتْ الشكل المنطقي الأول هو أصح الأشكال. . ولكن سؤالاً آخر يستجد ؛ يتعلق بالانسان نفسه ، وكيف تتم معرفته لهذين البرهانين اللذين أشرنا إليهما ؛ وكيف يخطو إلى اقتناص الوسائل الأخرىٰ التي تقوده إلى نحوٍ من اليقينية؟ . . وفي تحديد مقتضب : إنّه يكتسب تصور المعقولات أولاً بوساطة الحسّ الذي يرفعها بدوره إلى القوة الخيالية ، فتصير تلك الصور عندئذ موضوعات لفعل العقل النظري الذي يمتلكه الإنسان ، فتتوارد الصور المأخوذة عن الحسّ الخارجي فينتزعها العقل عن عوارضها كي يصل إلى المعنى المشترك للجميع ؛ بحيث انّ الحسّ يؤدي إلى النفس صوراً متداخلة ومختلطة ، والعقل يقوم بعقلنتها ، وله أنْ يركبها أنحاء مختلفة من التركيب ؛ سواء ما يتعلق منها بمعنىٰ الشيء كالحدّ والرسم ، أو ما يتعلق بالتركيب الجازم . . ومن هنا فإن اكتساب هذه المعرفة الحسيّة يتم بوسائل أربع ؛ هي طريق العرض أولاً ، وطريق القياس الجزئي ثانياً ، وطريق الاستقراء ثالثاً ، وطريق التجربة رابعاً ؛ بحيث يؤدي الأمر إلى إقرار قاعدة « إنّ كل فاقد حسٍّ ما ، فانّه فاقدٌ لعلمٍ ما ، وإنْ لم يكن الحسّ علماً. »[149]

وأيّاً ما كان ، فإنّ هذه الوسائل الأربع ينبغي أنْ تصل إلى عمليةٍ تحليلية بالنسبة للقضايا التي تخضع لطبيعة اليقين المطلوب في البرهان ؛ مع اعتبار أنّ أوساطها متناهية أيضاً وكذلك محمولاتها الذاتية . وأنّ مبادىء العلوم تشترك بعضها مع بعض في هذه الوسائل ؛ سواء ما كان منها عاماً أو خاصاً ، وتتناسب في الموضوعات .

٦٦ ـ وفي تدرجٍ منهجي يكثر فيه الاستطراد ؛ يحاول الفيلسوف ايضاح علاقة الحدّ بالبرهان ، من حيث انّ الحدّ يمتلك نتيجة البرهان ؛ أي أنّه هو الذي يعطي المعلول . لذا نجد أنّ كثيراً من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء بل عللاً فاعلة وموجبة فحسب . ومن هنا « فليس ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحدّ » ـ لأنّ الحدّ يتصف بايجابيته للمحدود ؛ وليس البرهان بالضرورة كذلك . ثم إنّ كل حدّ فمحدوده كليّ ؛ بينا ليس كل برهان

يعتبر كلّياً على مبرهنه ؛ فمثلاً انّ البرهان يعطي انّ المثلث زواياه مساوية لقائمتين ، وذلك المعنى خارج عن حدّ المثلث حيث لم يعطِ لنا هذا البرهان حدّ الموضوع ولا حدّ المحمول. وكذلك ينبغي ملاحظة انّه « ليس إعطاء الحدّ معناه إعطاء البرهان » ـ لأننا في إعطاء الحدّ ؛ عن طريق الحدّ الأوسط ، لم نفرض شيئاً على شيء ، سواء أكان سلباً أو إيجاباً ؛ بل اكتفينا بالحدّ فقط ، ولأنّ « ليس كل محدود مبرهناً بحدّه ، ولا كل مبرهنٍ محدوداً ببرهانه.(١٥٠) ».

ويمكن حصر الخصائص بين الحدّ والبرهان على الوجه التالي :

(١) ـ إنّ الحدّ عملية وضعٍ واقتضاب فحسب ؛ بينا البرهان عملية تأليفٍ قاصدة ضرورة .

(٢) ـ إنّ الحدّ يظهر لنا الأمور التي في جوهر الشيء مجتمعة ومتساوية بالذات ، سواء في المعنى أو الانعكاس عليه . أما البرهان فيعطينا عوارض خارجة عن الماهية .

(٣) ـ إنّ الحدّ لا يعطي المحدود أجزاء حدّه عن طريق تأليف حَمْلٍ ؛ بل بتأليفٍ يتصف بالتقييد والاشتراط ؛ بينا البرهان يعطي المبرهن عليه أجزاء برهانه ، وذلك عن تأليف حمل .

(٤) ـ إنّ الحدّ للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أول وثانٍ . أمّا البرهان فيكون برهاناً على شيء أولاً وعلى غيره ثانياً .

(٥) ـ إنّ الحدّ الأعم قد يُحمل على الأخص ، ولكنه لا يعتبر حدّاً للأخص ؛ بينا البرهان يمكن نقله إلى الأخص ويكون برهاناً عليه أيضاً .

(٦) ـ وأخيراً ، فانّ الحدّ والبرهان مختلفان من حيث أنهما لا يحمل أحدهما على الأخر إطلاقاً .

أما إذا قيس الأمر إلى القسمة المنطقية ؛ فإنّ الحدّ لا يكتسب بها ؛ سواء بتقسيم تحليلي من المركب إلى أجزائه ، أو بتقسيم كليّ ، أي من العام إلى الأجزاء ـ سواء كانت القسمة متصلة أو منفصلة أو وهمية . . . وعلى الرغم من هذا ؛ فإنّ القسمة ـ في رأي الفيلسوف ـ نافعة في أمور ثلاثة هي :

(أ) ـ إنّها تدل على ما هو أعم وما هو أخص من الصفات ، وعندئذ يمكن استنباط كيفية ترتيب الحدود ، حيث يكون الأعم أولاً والأخص تالياً .

(ب) ـ إنّ القسمة تدل على اقتران كل فصلٍ مع جنسٍ فوقه فتجعله جنساً لما تحته .

(جـ) إنّ القسمة في استيفائها لهذه الصفات تشير إلى جميع الفصول الذاتية للمحدود .

وينتهي الاستاذ الرئيس إلى تقرير الحقيقة التي تقول ما فحواه : إنَّ مبدأ البرهان لا يُكتسب بالبرهان ، وكذلك مبدأ العلم لا يُنال بقوة العلم بل بقوةٍ اخرىٰ أكثر صلاحية له ـ هي العقل ؛ والمقصود به هو العقل النظري « المجبول فينا ، وهو الاستعداد الفطري الصحيح [١٥١] » .

***

٦٧ ـ وفي اجتيازنا لمرحلة المدخل والتصورات العامة ، والقضايا والاستدلال القياسي ، ومنطق البرهان ـ نبدأ مرحلة جديدة ترتبط بالجدل والسفسطة من أصول هذا العلم . وللجدل ـ من الناحية المنهجية ـ قَبْلية على المغالطة لكونه يرتبط بنحوٍ من الانحاء بالبرهان ، باعتبار أنه استدلال مبني على الآراء الراجحة أو المحتملة ؛ فهو إذن في حالٍ وسطي بين القضايا البرهانية والأقاويل الخطابية ، كما وضعه أصلاً ارسطوطاليس ، حيث ينبغي الابتداء به[١٥٢] .

فالجدل ، إذن ، هو قياس في الأصل ، ولكنه قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلّمة ، الغرض منها إلزام الخصم وافحام مَنْ هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان . وقد تتسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل إلى أنَّ ما كان من مقدماته مغالطات فحسب فهو قياس سفسطائي ، وما كان من مقدماته يتصف بالخيال كان قياساً شعرياً . وبهذا تنحصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في الأقاويل في خمسٍ فقط هي : برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية . [١٥٣]

والجدل السينوي ، لا يخرج في مفهومه ، عما ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي في شروحه وتلخيصاته وجوامعه ، حيث يكون الهدف منه التماس طرائق الأمور المشهورة التي تعم أكثر الناس ؛ كي تقود الجدلي إلى الغلبة تارة ؛ أو إلى اليقين المظنون أنه يقين فحسب ! . لأنَّ القياس الجدلي لا ينفع في مخاطبة النفس ـ كما نفعل في حال البرهان ـ بل هو خطاب للغير ، يعود علىٰ صاحبه بالنفع العرضي . فهو مجرد ترجيح ـ وليس الترجيح هنا سوىٰ الظنّ ، ولا علاقة له في رأينا بمنطق الاحتمال كما تصور بعض الدارسين المعاصرين[١٥٤] . .

وغالباً ما تكون أوساط الجدل متشوشة المعالم ؛ فتارة هي عرضية ، وتارة هي ذاتية ، أو تكون كاذبة مرّة وصادقة اخرىٰ . لذا يصعب تحليل هذه الأوساط أو تركيبها ، من حيث أنها تبدأ من غير نظام بل كيف ما اتفق وبأي الأوساط اتفقتْ . ومن هنا فإنَّ كثرة الأوساط علىٰ غير اتفاق وخروج القاعدة علىٰ التأليف الدقيق ؛ يُفقد الجدل قدرته في المقارنة مع البرهان .

فالجدل إذن صناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة ، يهدف من ورائها إلزام الخصم ـ كما

بسطنا ـ بطريق مقبول محمود بحيث أنّ مصطلح الجدل يلازم مصطلح المنازعة « لأنّه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أنْ يقال جدل » ـ وكذلك إذا قيس الأمر إلى المناظرة التي لا تكون فيها معاندة ما ؛ فلا ينبغي أنْ يقال عنها إنها جدل أيضاً . . إنَّ الجدل ، في واقعه ، لا يخلو من ضروب الحيلة لأنّه يدل على تسلّطٍ بقوةِ الخطاب ، ولهذا « فليس بمخطىء مَنْ جعل القياس المؤلف من مقدماتٍ مشهورة مخصوصاً باسم القياس الجدلي.(١٥٥) »

والجدل ، فوق هذا وذاك ، صناعة ـ والمقصود بالصناعة انها « ملكة نفسانية يقتدر بها الإنسان على استعمال موضوعاتٍ ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة ، صادرة عن بصيرة وبحسب الممكن فيها(١٥٦) » ـ والممكن يكون حسب الاستعداد النظري تارة ، والممارسة والاستعمال تارة اخرى .

ويبقىٰ الاقناع والالزام أمرين أساسيين في هذه الصناعة ، ولا ينهضان لأجل فردٍ واحدٍ من طرفي النقيض فحسب ، بل في كل واحد منهما . . وتتباين صناعة أفعال الجدل بعضها عن بعض ، ومن أهمّها ما يسمى بـ (الحجّة الجدلية) التي هي أعمّ من القياس الجدلي؛ لأنها قياسية واستقرائية؛ بمعنى أنها ملكة يصدر عنها تأليف القياس المكوّن من مقدمات مشهورة ، بحيث إذا استوفت غايتها؛ لا يجد الإنسان محيصاً من اللاالتزام بها ، تماماً كما كان يفعل سقراط الحكيم مع محاوريه سواء بسواء.

فالحجة الجدلية اذن استدلال علىٰ صدق الدعوىٰ أو كذبها . فكل شيء يوصل إلى التصديق فهو حجّة ، وقد يكون الطريق إما قياساً أو استقراء أو نحوهما ـ كما أشرنا من قبل ـ والاستقراء أقرب إلى الحسّ وأشد إقناعاً وأوقع عند الجمهور ، لأنَّ الاستقراء والقياس في رأي الاستاذ الرئيس هما أصلا حجاج الجدل.

ولهذا القياس ، أو الصناعة الجدلية ، شروط خمسة هي(١٥٧) :

(١) ـ استعداد فطري لدىٰ بعض الناس دون بعض لكسب المشهورات من الأمور ، وحفظ ما يراه الجمهور وما يضادّه .

(٢) ـ ممارسة وارتياض الجزئيات التي تؤدي إلى ظهور طبيعة التجربة في الفرد ، وذلك على سبيل المشابهة أو سبيل المقابلة .

(٣) ـ الأخذ بالقوانين الكلّية التي يقاس بها الجدل ؛ وخاصة ما يتعلق بالشيء وضده ، واشتراك الأسماء واختلافها .

(٤) ـ تعادل الفعل والانفعال ، أي عدم معاوقة المادة في حال الجدل ـ ومعرفة مبلغ استعداد (السائل الجدلي) للتسليم واقتداره على أخذ الفصول بين الأشياء.

(٥) ـ سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود .

أما أجزاء الجدل وتراكيبه فينبغي النظر إليها من ناحية المادة لا الصورة ـ باعتبار أنَّ المقدمات في القياس الجدلي تؤخذ بالطلب من المجيب ، حيث تكون في أول الأمر مسائل ، ثم بعد تسلّمها تصبح مقدمات . وعندئذ يظهر لنا الجدل بحالتيه : الأولى بناؤه على المسائل ، والأخرى تأليفه من المقدمات.

لكننا نعود فنسأل ما هي خصائص (السائل الجدلي) الذي ينبغي عليه تطبيق قواعد الجدل؟
ـ تلك هي أمور ثلاثة:

(أ) ـ أنْ يكون السائل قد أعد الموضع الذي منه يأخذ المقدمة لقياسه ، وهذا أمر يشارك فيه رجل الفلسفة والسائل الجدلي أيضاً .

(ب) ـ أنْ يكون السائل قد رتّب في نفسه كيفية التوسّل إلى تسلم هذه المقدمة في حال قبولها ، أو كيفية التشنيع على منكرها إنْ حاول النكران .

(جـ) ـ أنْ يكون السائل على أتم استعداد للتصريح بما أعده في نفسه مخاطباً به الغير .

وعلى الرغم من هذا ؛ فإنَّ على الجدلي أنْ « يطلب الدُرْبة بالاحتجاج للشيء الواحد من المواضع المذكورة بحجج كثيرة . . . وأنْ يتحفظ المسائل الخلافية المشهورة ، ويحفظ حجج الإثبات والإبطال فيها ، وأنْ تكون حدود الأصول والمبادىء مشهورة عنده ، وتكون كلها على طرف لسانه! »[(١٥٨)]

٦٨ ـ تُرى ما الفائدة حقاً من كل هذا الذي يقوله الفيلسوف في مفهوم عناصر منطقه الجدلي؟ . . إنَّ الجواب القاطع هو : إنَّ الجدل صناعة تفيدنا القوة على اكتساب القياس وعلى المناقضة وعلى المعارضة بالاحتجاج ، والشعور بصحة السؤال أو سقمه ! .

وتلك في نظرنا هي أضعف الإيمان في طريقةٍ لا تصل إلى اليقين ، بل إلى المشهور من الأمور فحسب ! .

٦٩ ـ من كل هذا الذي أسلفناه عن الجدل ؛ نعود الى المغالطة ، لنجد أنَّ البناء النقدي لكتاب السفسطة السينوي ، يجعل منه بحثاً من أبحاث المنطق الشكلي بصورة عامة ، بحيث

عادت هذه الصناعة ، في نهاية الأمر ، صناعة كلّية ـ على خلاف رأي المعلم الأول الذي اعتبر السفسطة ممهدة لفن الخطابة وداحضة للطريقة الجدلية التي تنادى إليها السوفسطائيون في مناقشاتهم العامة عصر ذاك[١٥٩] .

وفي رأي الفيلسوف أنّ المغالطات لا تقع إلاّ في صورة القياس أو في مادته . أو أنها تكون غلطاً أو مغالطة ـ والفرق بين الغلط والمغالطة ، في حال الاستدلال المنطقي ، أنّ المغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم ، وليس الغلط كذلك . فهي إذن (أعني المغالطات) جهلٌ بطرائق القياس الصحيح الذي تنكبتْ دونه المدرسة السوفسطائية . . ومن هنا تصبح (السفسطة) جزءاً من المنطق لا يتجزأ ، وهي الغاية التي يسعى إلى تقريرها ابن سينا سواء في كتاب الشفاء أو الإشارات والتنبيهات ، أو في كتاب النجاة أو في رسائله المنطقية المطبوعة أو المخطوطة على حدٍّ سواء .

وعلى الرغم من أنّ الفيلسوف أشار في بعض كتبه (انظر مثلاً النجاة ص ٨٩) إلى انّ أسباب الغلط تعود إلى اللفظ غالباً ، ولكنه عموماً وقف إلى جانب صورة القياس ومادته ، متجنباً التمسك بالألفاظ ، متجهاً إلى مفهوم (النُطْق الداخلي) للإنسان الذي يستملي دلالة المعنى من البناء الصوري للمنطق . . وإذا كان الإطار الذي وضعه الاستاذ الرئيس للمغالطات يتسم بهذه السمة التي أشار ، فما هي (المغالطة) أساساً؟ . . هي قياس يعمله انسان يتشبه بالجدلي أو التعليمي لينتج بعمله هذا نقيض وضعٍ ما ، وينبغي بنا أنْ لا ندعوه تبكيتاً (أي غلبة بالحجة أيًّا كان الطريق المسلوك لأجل هذه الغَلَبة!) أو توبيخاً ، بل تضليلاً فحسب[١٦٠] . . ولكن ابن سينا ، رغم هذا الذي يقول ؛ يعود فيسميه تبكيتاً تارة ، وسفسطة اخرى ، وتمويهاً مرّة ، غير ملتزم بالقصد الأول من دلالة السفسطة عند المعلم الأول ؛ وهو تزييف الحجج الباطلة بحجج أقوى منها حيث توضّح خطأها وتنكّب سُبلها .

ولعل من أقوى الظواهر وأشدها بروزاً في مثل هذه الحالات هي ظاهرة (المشابهة بين الأشياء) وعجز الآخرين من التمييز بين هذه المتشابهات ، بحيث يؤدي هذا العجز إلى الوقوع في الغلط ، ومن ثمّة الخلط بين اللفظ ومعناه ـ وهو في حقيقته جهل بطرائق التبكيت .

ويحصر الفيلسوف صناعة المشاغبة بخمسةِ معانٍ هي : التبكيت ، والتشنيع ، وسوق الكلام إلى الكذب ، وإيراد ما يتحيّر به المخاطب ، والهذيان والتكرار ـ تقود جميعها إلى الوقوع في الغلط سواء من ناحية الاشتراك بالإسم أو من ناحية المماراة والمشاغبة ، أو من ناحية التركيب ، أو من ناحية القسمة ، أو من ناحية الإعجام والإعراب ، أو من ناحية شكل اللفظ[١٦١] . . أما الوقوع في الغلط من ناحية المعنى فيكون غالباً من ناحية التضليل الكائن بالعرض ، أو من ناحية التضليل

في الحمل ، أو من ناحية قلّة المعرفة بالتبكيت ، أو من ناحية اللوازم ، أو من ناحية المصادرة على المطلوب ، أو من ناحية وضع ما ليس بعلّة علّة ، أو من ناحية جمع المسائل في مسألة واحدة[١٦٢] . . ومن ثمّة يؤكد الفيلسوف أنّ التضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب ؛ فليس في القضايا لذاتها تضليل ، بل ان الوقوع في تضليل القضايا يكون من جهتين :

(أ) - من جهة نقيض القضية ، بحيث لا يكون الكذب نقيضها ، فلا يكون السؤال واحداً .

(ب) - من جهة ذات القضية لا من جهة نقيضها ؛ حيث يجب في مثل هذه الحال أن تكون للقضية نسبة ما إلى الصدق من ناحية الظنّ فحسب ، وتكون النسبة إما الى معنى الموضوع أ معنى المحمول ، أو إلى النسبة ذاتها . وكلها تؤدي ، كما أشرنا سابقاً ، إلى التضليل !

ويمكن ردّ جميع هذه المغالطات - سواء التي تعتمد اللفظ أو التي تعتمد المعنى - إلى أصل واحد ؛ ذلك هو العجز عن التمييز الذي يؤدي إلى الوقوع في الخطأ ، وسببه هو الجهل بالقياس والتبكيت من حيث انّ حدّ القياس هنا مقول على التبكيت ؛ كما بسطنا من قبل . . فكل غلط يقع في الاستدلال القياسي يؤدي حتماً إلى استدلال زائف أو كاذب ؛ « لأنّ القياس قياس بحسب نتيجته ، وتبكيت بحسب مقابل نتيجته ، سواء كان مقابل نتيجته بقياس آخر يقابله ، أو بغير قياس . . فيكون اذن كل قياس ، كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر ، أو جدلياً بالحقيقة أو جدلياً بالظاهر ؛ فهو تبكيت .[١٦٣] » .

وأخيراً وليس آخراً ، فانّ الجديد في (سفسطة) الاستاذ الرئيس أنه أعادها إلى المنطق في أضربه القياسية المقلوبة ، ولم يعتبرها صورة جدلية خالصة كما كانت عليه عند المعلم الأول . وتلك ، ولا مشاحة ، ميزة من مميّزات عمل الفيلسوف التي لا يمكن نكران جدّتها وبراعتها .

***

٧٠ - ومن نَفْلِ القول أن تكون الخطابة والشعر باباً من أبواب المنطق في نظرتنا المعاصرة لمفهوم هذا العلم ودلالته - ولكنه تقليد قديم ؛ انتزعته المدرسة الفلسفية في الإسلام من تراث المدرسة المشائية[١٦٤] . فكان بدعة سلكها الخلف بعد السلف لعدة قرون خلتْ . ولم يعد هناك شك في تأثر البلاغة العربية بالفلسفة ؛ وخاصة بالمنطق . وفي تاريخ هذه البلاغة ما يشهد بأنّ معظم مَنْ كتبوا فيها كانوا متفلسفة أو متذوقين للفلسفة ، ويكفي أنْ نشير إلى قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) وغيرهما[١٦٥] . . وكان لمباحث (الخطابة) بالذات أثرها الواضح على علوم المعاني والبيان والبديع العربية ، ممّا جعل منها محوراً يربط بين البلاغة من

جهة ، وبين قواعد المنطق واستدلالاته من جهةٍ اخرىٰ ، بحيث أدّىٰ هذا إلى نحوٍ من إثارة وسائل الربط ووشائج القربىٰ بين البلاغة اليونانية والبلاغة العربية .

٧١ ـ والخطابة عند ابن سينا تُحد بانهّا « قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة »[١٦٦] ـ وعند تحليل هذا النص نجد أن الفيلسوف يقصد بلفظة (قوة) انها ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية ، تتصف تلك الأفعال بأنها أوكد من القدرة ، لأن لكل انسان قدرته ، بينا الملكة لا تكون إلاّ عن قواعد وقوانين يتعلمها الفرد أو يتعودها . أما المقصود من قوله (تتكلف) أي أنها تتعاطىٰ فعلاً بأبلغ قصدٍ لا تمامه . وعبارة (الإقناع الممكن) يقصد منها تفسير الفعل الذي تتكلفه الخطابة ؛ أي ما يمكن من الإقناع . ومفهوم جملة (في كل واحدٍ من الأمور المفردة) ـ أي في كل جزء من الأجزاء ، أو أيّة مقولة اتفقت ، حيث تشير عبارة (كل واحد) إلى الجزء ، بينا لفظة (المفردة) تدل علىٰ المقولة .

فالخطابة إذن ، في ضوء ما أوضحه الاستاذ الرئيس ، مَلكة يصدر فعلها عن إرادةٍ مدركةٍ وقاصدة ؛ غايتها الإقناع بما يُظن محموداً ـ وهو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه ، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق ، ولا الإلزام على قانون المحمود الحق[١٦٧] .

وللخطابة ، في بُعْدٍ آخر ، مجال مقايسةٍ بينها وبين الجدل ؛ فهي تشارك الجدل من جهة ، وتشاكله من جهة أخرى ، أما مشاركتها فتكون من جهتين :

(أ) ـ من ناحية القصد ، وذلك باعتبار انَّ كلاً منهما يهدف إلى الغَلَبة في المناقشة أو المفاوضة لإيقاع التصديق .

(ب) ـ من ناحية الموضوع ، حيث لا موضوع حقاً يختص به أحدهما دون الآخر ، سوى أنَّ الخطابة غالباً ما تتعلق بالجزئيات من الأمور ؛ بينا الجدل ينصب اهتمامه على الكليات أولاً .

أما مشاكلتها ؛ فذلك من حيث أن كليهما يستعين (بالمحمود) من الأشياء ـ فالخطابة محموداتها ظنّية ، والجدل محموداته حقيقية . . وللخطابة بالإضافة لما تقدم ، قياسها هو المقنع بنفسه ، باعتبار أنه من المظنونات المستعملة فيها ، تماماً كما في الجدل المطلق من حيث قياسه الحقيقي وقياسه التشبيهي سواء بسواء .

ويلعب (الصوت) دوره في الإقناع ، من حيث رفعه تارة ، وانخفاضه أخرىٰ ، أو أنْ يثقل مرّة ، ويحدّ مرة ، أو يُستعان ببعض هذه الحالات متداخلة ؛ كي يؤدي دوره في التأثير الانفعالي والأخلاقي بالنسبة للناس.

وللإقناع دوره أيضاً ؛فهو إما أن يكون قولاً نهدف من ورائه صحة قولٍ آخر مستعينين

بالخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء ، وإما أنْ يكون شهادة ـ والشهادة على نوعين : شهادة قول؛ كالاستشهاد بقول نبي أو إمام أو حكيم أو شاعر ، سواء كانت تلك الأقوال مأثورة أو محضورة . . أو شهادة حال؛ سواء كانت حالاً تدرك بالعقل أو حالاً تدرك بالحسّ . وجميع هذه تخضع لقاعدة القياس الإقناعي الذي هو القياس الخطابي المركّب من المشهور والمظنون معاً .

ولعل أهمّ ما ينبغي توافره في الأغراض التي تخص الخطابة هو الضمائر أي التي أضمرنا بعض مقدماتها تبعاً لطبيعة التعبير وبلاغته وتأثيره . والضمائر من الخطابة كالبرهان من العلوم ، فهي استدلالية ظنيّة تلائم الإقناع العابر ومخاطبة الجماهير ؛ باعتبار أنها قياس اكتفي بمقا منه الصغرى واهملتْ الكبرىٰ خشية ظهور كذبها أو إمكان معارضتها(١٦٨) .

وثمّة ما يضاف إلى (الضمائر) في الخطابة وهو (التمثيل) ـ وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يشترك معه أو يشابهه في معنىً جامع ، ويشارك الضمير في انّ كليهما يفيد إقناعاً ، أي جعل شيء لم يُقنع به ؛ مقنعاً! . .

٧٢ ـ تلك ، باختصار ، أهم المنازع الرئيسة في محاور الخطابة ورسائلها . وللفيلسوف حديث مفصل وطويل عنها ؛ لا يخلو أحياناً من تكرار واعادة ، ولا يخلو أيضاً من طرافة ومن تعقيد ! . وأيّاً ما كان ، فمنطقه الخطابي ، سواء في (الشفاء) أو في كتاب (المجموع) أو في مصنفاته الأخرىٰ ؛ يمثّل قمة العمل الجاد والجديد بالنسبة للفكر العربي في عصر ازدهاره وتألقه .

٧٣ ـ الحق انّ الشعر مجال رحب تتفاعل فيه الأحكام الفنية حسب مذاهبها الأدبية واتجاهاتها قديماً وحديثاً . وليست المشكلة عند الاستاذ الرئيس ابن سينا تنهض على ما يتعلق بمفهوم هذه الأحكام من حيث أنها أقوال موزونة ومتساوية ومقفاة ، لها إيقاعها وختم قافيتها . بل ليست هذه من هموم الفيلسوف الشاعر ، فلها رجالها من الفنيين وأصحاب علم القوافي ـ إنّما همّ ابن سينا الرئيس والأساس ينصب على انّ الشعر لا ينبغي أنْ ينظر فيه المنطقي إلاّ من حيث كونه (مخيّل) فحسب ! و« المخيّل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن امور وتنقبض عن أمور ، من غير رويةٍ فكر واختيار . وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري ، سواء كان القول مصدقاً به أو غير مصدقٍ به ، فإنْ كونه مصدقاً به غير كونه مخيّلاً أو غير مخيّل . (١٦٩) » ـ وتلعب (المحاكاة) دورها في هذا التخييل ، وتقتصر عادة على الأفعال فقط ، ولا تتعامل مع المعاني المجردة ـ لأنّ الأفعال وحدها هي التي تنطوي على التخيّل ، وتقبل الفعل والمحاكاة معاً ؛ بخلاف التصديقات المظنونة حيث أنها محصورة ومتناهية ؛ ومن هنا « فإنّ المستحسن في الشعر ـ كما يقول ابن سينا ـ هو المخترع المبتدع . »

فالتخيّل إذن تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة ، وإنْ لَمْ تعبّر عن شيء حقيقي موجود . والشعر لا ينظر إليه إلاّ من خلال كونه يستعمل التخييل ـ خلافاً لطرائق الخطابة التي تستعين بوسائل التصدي كما بسطنا من قبل ـ

ويتعلق التخيّل الشعري بأربعة عناصر هي: أولاً بالزمان من حيث عدد القول ووقته وهو ما يسمى بالوزن . وثانياً بالمسموع من حيث القول ذاته . وثالثاً بالمفهوم من دلالة القول . ورابعاً بالمشترك منهما من حيث المسموع والمفهوم معاً .

والوسائل (أو الحيل في لغة الفيلسوف) التي تؤدي الى هذا النوع من الشعر ؛ تنهض على أساسين أحدهما يعتمد اللفظ ، والآخر يعتمد المعنى ، وذلك من حيث البساطة أو التركيب ، وحسب نسبة ما بين أجزاء تلك (الحيل) . . وتتكافل جميع هذه الوسائل والعناصر بتحقيق عملية المحاكاة التي تعتمد اللحن الذي يتنغم أولاً ، والكلام المخيّل ثانياً ، والوزن المقصود ثالثاً . . وانّ الشعر ـ في رأي الفيلسوف ـ يجود متى اجتمع فيه أمران: القول المخيل والوزن السليم[١٧٠] .

وما زال الهدف من المحاكاة في الشعر هو محاكاة فعلٍ كامل الفضيلة ـ كما يتصور الاستاذ الرئيس ـ فقد سماه الفيلسوف بمصطلحه اليوناني (الطراغوذيا) ـ حيث يلعب فيه الوزن والحكم والرأي والمقابلة والدعاء ، دوره الواضح في بنائه الأدبي . ويراعى في هذه المحاكاة (كما فعل الشاعر الاغريقي هوميروس من قبل) عدم خلط افعال بأفعال أو احوال باحوال ، بل ينبغي أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ ومن جهة المعنى معاً ، وانْ تكون معانيه لا تتعدى مقتضى الحال ، ويسدّد نحو أمر وجد ، أو لم يوجد ؛ لأنّ الشعر الغرض منه هو التخييل لا إفادة الأراء ، ويتم تقويمه بوسائل معينة[١٧١] .

وفي ضوء هذا التخطيط الموجز ، فانّ أوضح القول وأفضله ما يكون بصريح الألفاظ الحقيقة الشاملة ؛ كما كان يفعل هوميروس شاعر اليونان القديم ، فقد كان « يعلم ما يعمل ، ويأتي بالمحاكاة يسيراً » ـ لأنّ الشاعر الحق هو مَنْ كان يجري مجرى المصور ، باعتبار أن كل واحدٍ منهما محاكٍ ، ومحاكاة الشاعر تشمل اللغات والمنقولات.

وعلى الرغم من أنّ ابن سينا يركّز ، وبشكل رئيس ، على دلالة التخييل أو المحاكاة فحسب ـ التي هي قوة وسطى بين الحسّ وفعالياته والعقل في تجريده الخالص ؛ فانّه عادَلَ ووازَنَ في موقفه هذا بين الظاهر والباطن ، أو بين الشكل والمضمون ، دون أن يجعل من الابداع الفني للشاعر ذاته (الذي هو الجوهر في العملية النقدية) ظاهرة أساسية في البناء الشعري ، بل انتهى الى نظريةٍ وسطى قد لا يقرّه عليها كثير من النقاد المعاصرين .

٧٤ ـ تلك هي صنعة الشعر وصناعة الشعراء ، تمثّلها الفيلسوف الشاعر ابن سينا لا بروح عصره وصوره فحسب ؛ بل أضاف إليها روح الأدب اليوناني وطرائقه . وحاول هو أنْ

يخضعها ، قدر جهده ، لما يمكن انْ يُستحدث في الشعر العربي من جديدٍ لم يحدث، ومن أدبٍ مفلسف لم يستقم . وبقي موقفه هذا يخضع لمنظور بيئته التي تُخضع الفن للأخلاق ، فيعود الشعر هادفاً ومتحلياً بمعايير الفضيلة وجماليتها ، سواء ما كان منه في مجال قدْحٍ أو في مجال مدْحٍ أو دونهما .

مع الفيلسوف
في طبيعته الصاعدة

٧٥ ـ تتميّز الفلسفة الطبيعية عند الاستاذ الرئيس(*) ، من حيث مدلولها العام ، بأنها « جملة الموجودات المادية بقوانينها » ـ التي تخضع دائماً لدلالة التجوهر المتمثل بعملية التكوّن والصيرورة ، كي يبلغ الشيء حدّه الذي يتحقق فيه بالفعل ، باعتبار التركيب التقويمي لجوهر الصورة وجوهر المادة معاً ، فيصبح هذا التركيب (تجوهراً) من نوع آخر(١٧٢) .

وقد تعددتْ مسالك ابن سينا نحو الفلسفة الطبيعية ، ولعل من أهمها ما أظهره لنا في كتاب الشفاء ؛ حيث أشار إلى طريقته التي اعتمدت الأمور التالية :

(١) ـ إنَّ تقرير العلم وتعليمه يكون على النحو الذي ينهض عليه رأيه الخاص، ونظره الذي انتهى إليه .

(٢) ـ إنَّ ترتيب الموضوعات وتنظيمها ؛ ينبغي أنْ يكون مقارناً للترتيب الذي جرتْ عليه الفلسفة المشائية .

(٣) ـ إنَّ وسيلة التخيرّ أو الاختيار يجب أنْ تستند إلى ما هو صحيح في نظر الفيلسوف ، دون محاولة الإطالة في مناقضة المذاهب الأخرى .

وعند التماس معالم هذا المسلك الذي دعا إليه الحكيم ، يبدو أنّه يضع في الأساس انَّ قاعدة بناء هذا العلم وتقريره تتقومان بنظرته الخاصة إليه ؛ فهو إذن ينبع من عنصر الحكم الذاتي للفيلسوف (كما هي عليه الفلسفة دائماً) ـ معتمداً على رؤيته العميقة للعالم الخارجي في ضوء منهج يوناني محدّدٍ قدر الاستطاعة ؛ بحيث أدّى به هذا الأمر إلى أنْ يجعل من المعرفة الاستنتاجية

(*) تنبغي الاشارة هنا ـ ونحن في سبيل تأطير الجانب الطبيعي للفيلسوف ـ إلى انَّ المؤلف سبق له النهوض بدراسة الفلسفة الطبيعية لابن سينا مع مقارنةٍ بمنابعها وأصولها اليونانية ، مستعيناً خاصة بمنظومة كتاب (الشفاء) ـ مع قيامه بترجمةٍ جزئية إلى الانكليزية لقسم السماع الطبيعي بالذات حيث لم يسبق ترجمته إلى هذه اللغة . . وكان ذلك في رسالة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة اكسفورد عام ١٩٦٢ ـ ولكن بعض الدارسين العرب للموضوع ذاته تجاهل هذا الأمر مدعياً بأنّه لم يجد في الدراسات الجامعية، شرقاً وغرباً، مَنْ تناول هذا الجانب عند ابن سينا سوى المدعي نفسه! . علماً بأنَّ الأطروحة المذكورة مطبوعة ومحفوظة في مكتبة الجامعة المركزية (بودليانا) وفي مراكز أخرى من البحث. بينا ظهرت الدراسة الأخيرة بما يقرب من تسع سنوات بعد أطروحتنا المذكورة! . انظر: د. محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة، ١٩٧٠ .

سبيلاً قصد به إلى تغيير الحدّ الأوسط للقياس إلى حدٍّ تجريبي يقود إلى الاستقراء ، سواء كان هذا الاستقراء ناقصاً أو كاملاً (كما أوضحنا ذلك في كتابنا المنطق السينوي) .

ومّا لا مشاحة فيه أنّ لكتاب (احصاء العلوم) للفيلسوف الفارابي أثره الواضح على منهجية الفيلسوف ، رغم أن تقسيمه للعلوم يتباين - في بعض أوجهه - عما ذهب إليه أبو نصر ، كما أشرنا في فصل : الطريقة والمنهج[١٧٣] ، فابن سينا ، عموماً ، يحصر مراتب الموجودات في خمسة أمور هي : الجواهر المفارقة ، والصورة والجسم ، والمادة والأعراض - وتتميّز هذه بأنّ لكل واحدة منها جملة موجودات تتفاوت في طبيعة وجودها . . فهناك نحو من التدرج الصاعد في هذه المراتب يبدأ من الطبيعة فالنبات فالحيوان فالنفس الإنسانية ، ومن ثمّة النفوس الكلّية .

وليس من ريبٍ في أنّ منهجه الطبيعي لا يخلو من تداخل مع منهجه الميتافيزيقي ؛ وهو تقليد ارسطوطالي قديم ، ينبغي ألاّ نقع في خطأ الأحكام المتسرعة عليه - كما وقع بعض الدارسين - مدعياً أنّ هذا التداخل في المنهجين سببه سوء الرؤية المعرفية عند ابن سينا ، وعدم القدرة على التمييز الواضح بينهما . . أقول ؛ إنّ حكماً كهذا يفتقر إلى أدلة النقدِ الداخلي للمنهج ، حيث لا نجد وسيلة تؤدي إلى هذا القرار ، لأنّ الفَصْل بين العلمين (أعني الطبيعة وما بعدها) عملية حديثة ومستحدثة ، لم يكن عصر الاستاذ الرئيس يدركها أو يتصور وقوعها أو يستوعب غاياتها . ومن هنا فالتلازم الترابطي بين ما نسميه العلم الأعلى وما ندعوه بالعلم الأسفل أمر ضروري ومنطقي في ضوء هذه النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفي في الإسلام ، بحيث يؤدي هذا التلازم - في نهاية الأمر - إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية ، وبين المركز والمحيط ، تداخلاً يُفرض تارة، ويتحقّق أخرى، من غير تهمةٍ ما توجّه إلى الشيخ الرئيس أصلاً . . أما نقد ابن رشد لآراء ابن سينا في مجال هذه العلاقة بين مناهج الطبيعة وما بعدها ، فلم يؤدِ إلى عتيلٍ في التنظير ، والسبب في رأينا لا يعود إلى مشائية ابن رشد فحسب ، بل إلى كونه أدرك أنْ لا مجال لهذا الفَصْل في منظور عصره وبنياته الثقافية ، فعاد من بَدْءٍ ؛ فكأنه لم يفعل شيئاً ولم يُضف جديداً ! .

٧٦ ـ أما السبيل التعليمي الذي ينبغي أنْ يسلك في هذا العلم ؛ فهو الأخذ بـ (المبادىء) أولاً وقبل كل شيء - بمعنى البدء ممّا هو أعم ونخلص إلى ما هو أخص ؛ أي إننا نبدأ بدائرة الجنس ، ومن ثمّة دائرة النوع ؛ لأنّ تعرّف الجنس أقدم من تعرّف النوع ، باعتبار أنّ المعرفة بالحدّ وتصوره تكون قبل معرفة المحدود (إنْ عنينا بالحدّ ما يحقّق ماهية المحدود.) لذا يتحتم علينا أنْ نتفهم أولاً (المبادىء العامة) كي نتعرف على الأمور الخاصة ، لأن المبادىء العامة أسهل تناولاً - عن طريق العقل - ممّا هي عليه في الطبيعة ؛ حيث انّ الطبيعة تهدف أولاً إلى إيجاد النوع لا الفرد ، ولم يقمْ النظام الكوني إلاّ لتحقيق هذه الفكرة . فغرض الطبيعة إذن أنْ توجد إنساناً ما ، وليس غرضها ايجاد شخص الانسان المتمثل بزيد أو عمرو من الناس ؛ لأنّ

جميعهم صائرون إلى فناء، وعلى العكس من ذلك ؛ فانّ صيرورة الطبيعة تستمر في تحقيق النوع بصورة دائمة .

فالأعرف عند الطبيعة في ضوء هذه النظرة ؛ هو الجنس والنوع ، وقدمهما ليس بالطبع ، ولكن قدم بالزمان ـ رغم أنّ الفكرة السينوية هذه لا تنهض على أسس سليمة وواضحة ، بل تفتقر إلى أدلة أكثر ممّا حاول الحكيم تقديمها عن عقلانية الطبيعة وقصدها الغائي! .

على انّ هذا الطريق ذا المرحلتين بين الجنس والنوع ، إذا توافرتْ فيه المقايسة بين الأمور العامة والأمور الخاصّة من جهة ، والعقل من جهة اخرى؛ ظهر لنا عندئذ أنّ الأمور العامة أعرف لدى العقل . ولكن إذا قايسنا بينهما معاً وبين الغائية في الطبيعة ظهر لنا أنّ الأمور النوعية أعرف عند الطبيعة . أما إذا وقعتْ المقايسة بين الأمور النوعية من جانب ، والأفراد المعينة من جانب آخر ، ونسبنا كليهما إلى العقل ؛ لم نجد للأخيرة مكان تقدمٍ أو تأخّر عند العقل على غيرها إلاّ بأن نُشرك القوة الباطنية للإحساس في العملية ذاتها ، فيبدو عند ذاك أنّ الجزئيات (الأفراد) أعرف عندنا من الكليات . وهذا موقف حدّد فيه ابن سينا رأيه في المشكلة القائمة ، حيث سبق للمعلم الأول أنْ أوقف عليه صفحاتٍ طوالاً في دراساته عن الكلي والجزئي ، وقد أوضحنا صورته في كتابنا: (المنطق السينوي .)

فغرض الطبيعة إذن هو تحقيق هذا (النوع)، فإذا توفّر حصوله في شيء معينٍ غير خاضعٍ لكونٍ أو فساد ، لم يكن ذلك النوع بحاجةٍ الى افراد تمثّله في العالم الخارجي . ويضرب الأستاذ الرئيس مثلاً على ذلك بالنّيرين الشمس والقمر ، ظنّاً منه أن هذه الوحدانية ثابتة أصلاً ولا تتعدد! .

أما كيف يتم تصوّر هذه الحال بالنسبة للحسّ والخيال في التعليم الذي يسوقه ابن سينا ؛ فإنّ للجسم عند الفيلسوف معنيين : معنىً عاماً ومعنىً خاصاً يتحدّد بشخص الجسم ذاته . ويتساوق هذا التقسيم أيضاً مع الحيوان والإنسان بمدلوليهما العام والخاص على السواء . فإذا نسبنا هذه المراتب الثلاث: (جسم ، حيوان ، إنسان) إلى القوة المدركة ؛مع مراعاة نوعين من الترتيب ؛ بحيث نبدأ بالأمور العامة ونتدرّج منها إلى الخاصة نجد أنّ الأمور العامة أعرف عند الحسّ من الأمور الخاصّة ؛ لأنّ الإدراك الحسّي يرجع صورة الحيوان إلى «ماصدق» أوسع منها ، وهو الجسم . ولكننا إذا أرجعنا ذلك الى التخيّل فإنّ للإنسان القدرة على تصوّر شخصٍ من (النوع) غير محدود بخاصية معينة ، كتصورات الطفل الصغير في بواكير أيامه الأولى حيث لا يمتلك القدرة على تمييز أبيه من بين الرجال الآخرين ، ولا يميّز أمه من بين مجموعة من النساء ؛ بل انّ له القدرة فقط على تمييز صورة النوع للطرفين دون تحديدهما بالنسبة إليه . وهذا الخيال الذي يرتسم في الذهن لصورة الإنسان المطلقة غير المخصصة ؛ هو المعنى العام الذي يصطلح عليه ابن سينا بعبارة « الشخص المنتشر[١٧٤] » الدّالة على كل «شخص[١٧٥] » عام غير معيّن ـ

ويتحدّد المصطلح السابق بمعنيين : أولهما انّ « الشخص المنتشر » يقصد به حدّ الفرد مضافاً إليه طبيعته النوعية ، كقولنا : « حيوان ناطق مائت » حيث يؤدي استعمال هذه الكلمات إلى دلالتين ؛ الأولى اطلاقها على الفرد المتعيّن المحدّد ، والثانية إطلاقها على تعريف الإنسان العام ، ففي هذه الحال يرتبط الإدراك الحسي برؤية إنسان غير متشخص بصفاته الذاتية ، بل انسان على الإطلاق ، وفي كلا المعنيين تداخل واضح عند ابن سينا . . وأما الثاني ، فهو هذا الفرد المتعيّن حقيقة وموضوعاً ، ولكن يصلح عند الذهن أنْ يضاف إليه معنىً الحيوانية أو الجمادية لشك يعتور الإدراك فيؤدي إلى اعتقاد ظاهري في التعميم لا يرتبط بحقيقة الشيء ذاته ، كرؤية جسم مبهم من بعيد يصعب علينا إرجاعه الى صفةٍ معينة ، فحينئذ نطلق عليه مصطلح «المنتشر» ـ باشتراك الاسم معاً .

ولنا أنْ نتساءل ؛ هل هناك فارقٌ قطعيٌ بين لفظة (شخص) الدّالة على النوع ، وذات اللفظة الدّالة على إسم معيّن؟ . . يبدو أنّ الأمر لا يحتمل المبالغة التي أرادها له ابن سينا ؛ لأنّ الكلمات الكلّية ـ كما يقول الفيلسوف البريطاني برتراند رسل ـ مثل (إنسان) جديرة منا بالمناقشة لنرى إنْ كان هنالك ما يصح أنْ يسمى بالكلمات الكلّية إطلاقاً . فإنْ كان الأمر كذلك ، فبأي معنىً نقول عن الكلمة إنها كلمة كلّية؟ . نعم ، إنّ هذه مسألة ميتافيزيقية ، إلاّ انّه لا مندوحة لنا في هذا الموضع عن القول بأنّ الاستعمال الصحيح للكلمات الكلّية ليس في ذاته دليلاً على انّ الانسان في مقدوره أنْ يجعل المعنى الكليّ موضوعاً لتفكيره . فقد كان المفروض دائماً أننا ما دمنا نستطيع أنْ نستعمل لفظاً كلّياً مثل (إنسان) استعمالاً صحيحاً في لغة التفاهم ؛ إذن لا بدّ أنْ تكون في أذهاننا فكرة مجردة عن (الإنسان) لتقابل هذه الكلمة الكلّية وتصبح معنىً لها ؛ لكن ذلك رأي خاطىء . وحقيقة الأمر هي أنّنا نستجيب بصورة معينة لفرد معيّن من الناس ، ثم نستجيب بصورةٍ أخرى معينة لفردٍ آخر من الناس . لكن بين أفراد الناس جميعاً عنصراً مشتركاً يجعل من استجاباتنا لمختلف الأفراد عنصراً مشتركاً كذلك ؛ فإنْ أثارتْ الكلمة الكلّية (إنسان) الاستجابة المشتركة وحدها ، كان ذلك بمثابة فهمنا لكلمة (إنسان) الكلّية . واذن ، فالاستعمال الصحيح للكلمة الكلّية لا يقتضي بالضرورة أنْ يكون لدينا تصوّر مجرد يقابلها[١٧٦] .

أما إذا قيس هذا ـ أعني التعليم الذي أشرنا ـ إلى العلل والمعلولات وإلى البسائط والمركبات من حيث نسبتها « الأولوية » إلى الحسّ والعقل والطبيعة : فإنْ كانت العلل محسوسة فلا كثير تقدم وتأخر لأحدهما على الآخر من ناحية الحسّ . أما إذا كانت غير محسوسة فلا نسبة لها إلى الحسّ مطلقاً ، وكذلك حكم الخيال . . أما بالنسبة إلى العقل فالأمر يتأدى على سبيلين : أحدهما أنْ ينتهج طريقه من العلّة إلى المعلول ، وثانيهما أنْ ينتهج طريقه من المعلول إلى العلّة في دليلين أشرنا إليهما سابقاً ، ندعوهما برهان الإنّية وبرهان اللِمّية ، وكلاهما يعتمدان على الدليل العقلي من جهة ، وطريق الحسّ من جهة اخرى . فإذا كانت العلّة تعني الغاية ؛ فهي أعرف عند الطبيعة من المعلول ، والعكس بالعكس! .

أما مسألة البسائط والمركبات ؛ فإنَّ المركب أعرف عند الحسّ ، والبسيط أعرف عند العقل ، لأنّنا لا ندرك المركب قبل أنْ ندرك مسبقاً بسائطه أو عرضاً من أعراضه ، كأنْ ندرك جسماً مستديراً مثلاً لم نتبينّ بعد ماهيته وجوهره . . ونتنهي هنا إلى أنَّ نظرية الاستاذ الرئيس تتحدّد بأنَّ الأعرف عند العقل من الأمور العامة هي المبادىء العامة والبسيطة ، وأما عند الطبيعة ؛ فالأعرف لديها هي الخاصة النوعية والمركبات . فالتعليم يجب أنْ يبدأ من المبادىء العامة وبسائطها ، ويرتفع إلى النوعيات وخصائصها؛ فالنوع من الناحية الوجودية أسبق من الجنس في تطبيقات هذه النظرية .

ومن خلال هذا العرض الموجز ، يمكننا أنْ نلمس رأي الفيلسوف صريحاً في الطبيعة ؛ حيث يحاول أنْ يمنحها مدلول التعقل الكامل الهادف إلى غاية ومعرفة واستدلال ؛ وكأنها مرادفة لدلالة (الكون) عند القدماء ، تقف كالمارد أمام قوى الإنسان ، تنازعه المعرفة ، فتسبقه تارة ويسبقها أخرى ، وليس هذا بغريبٍ أو مستغرب ؛ فهو اتجاه تمثّله فلاسفة اليونان من قبل ، ومفكرو الاسلام وحكماء العصور الوسطى ، من بعد ـ على حدٍّ سواء ! .

٧٧ ـ وأعود ثانية ، فأقول انَّ الطبيعة في هذا العلم هي مبدأ فعلي أو انفعالي في الأشياء ذاتها كما سنوضح مستقبلاً ـ تتصف بالأولية وتتحدّد بالديمومة ؛ سواء في حركاتها أو سكوناتها ، من حيث أنَّ الموجودات تتحرك أو تسكن على نسقٍ واحد ثابت ، يشير إلى أنَّ فيها علّة الحركة والسكون وعلّة اطرادهما أيضاً . فالفعل الباطن ـ كما يقول ابن سينا ـ واطراد الفعل أو القانون علامتان على الطبيعة ذاتها(١٧٧) . ويتمثّل هذا المبدأ بحدّيه : الهيولى والصورة أصلاً ، ففي التنظير الذي يضعه الفيلسوف ، بادىء ذي بدء ، في تحديد مفهوم الهيولى ما يقودنا إلى السبيل الذي ينبغي أنْ يُسلك لتوضيح معالم الطريق في **طبيعته الصاعدة** ؛ حيث تتميّز الهيولى بأنها الشيء الذي فيه قوة الانفصال المتبقية في الأحوال جميعاً . ويتصف هذا الشيء أنه متصل بذاته ، وله تأثيره في التناهي والتشكّل الذي يؤدي إلى إثبات حاجة الصورة الجسمية في وجودها وتشخّصها إلى الهيولى ، ولكن لا من حيث ماهيتها ؛ لأنَّ الصورة الجسمية لا تنفك عن هيولاها إلاّ في الذهن(١٧٨) . بينا وضعها يمكن الإشارة الحسّية إليه شرط أنْ لا يكون هذا الوضع بانفرادها باعتبار أنَّ الصورة في حقيقتها ليست جسماً أو نقطة أوخطاً أو سطحاً ؛ ومن حيث أنها هي علّة كون الهيولى ذات وضع ، تفيد تشخصها وتعيّنها ، وأنَّ حلولها في الهيولى لا يتم إلاّ على سبيل (التبدل) فحسب ؛ بمعنى خَلْع صورة وتلبس أخرى ، لذا امتنع حلولها في الهيولى المجردة ، مما يؤدي إلى أنَّ الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً ، والعكس بالعكس ، أي أن الهيولى المقترنة بالصورة لا تكون مجردة أصلاً(١٧٩) ، وذلك بحكم حال الجسم الطبيعي من حيث قبوله للانفكاك تارة وللالتئام اخرى متمثلاً في الكيفيات الرطبة واليابسة . وكذلك بالنسبة لما ينبغي أنْ يكون عليه الجسم الطبيعي من مكانٍ ووضعٍ معينين تقتضيهما طبيعته ، أكانت تلك الصور تستلزم الكيف

أو الأين على حدّ سواء . وليس لهذه الصور أنْ تؤدي إلى تقويم الجسمية أبداً ، بل تُقوّم الهيولىٰ التي أشرنا إليها . أما الصور ذاتها فتحتاج إلى (أحوالٍ) من خارج - كما يقول الاستاذ الرئيس - ويقصد بها العلل الفاعلية لتشخص الصور ، بخلاف الحامل (أي المادة) حيث هو علّة قابلة فحسب . فهناك إذن « مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات على وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة علىٰ الدوام . . . ويكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما (الصورة والهيولىٰ) مع الآخر ، أو بالآخر [١٨٠] » .

والسبب الآخر الذي يقصده الفيلسوف يتميّز بأنه واحد بالعدد، وأنه دائم الوجود تنضاف الصورة إليه ولا عكس ، فيجتمع منهما عندئذ للهيولىٰ علّة واحدة بالعدد ، تتصف بأنها دائمة الوجود معها . في الوقت الذي يؤكد فيه الفيلسوف أنّ الصور الجسمية ، بجميع أصنافها ، سواء كانت نوعية أو أرضية أو سماوية ، لا يمكن لها - بأي حال من الأحوال - أنْ تكون عللاً أو وسائل لوجود الهيولىٰ ، بل هي « شريكة العلّة من حيث كونها صورة ما ، لا من حيث كونها صورة متشخصة، فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة علىٰ الهيولى . . . ويمتنع أنْ تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولىٰ ، فإنّها هي القابلة لتشخصها ، فهي سابقة على تشخصها. [١٨١] » - وليست الهيولىٰ هذه معلولة للصورة ولا الصورة علّة لها ؛ لأن المعلولات - بحسب القسمة العقلية - نوعان : نوع يقارن العلل ، ونوع يباينها . وعلى الرغم من أنّ الهيولىٰ ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة ؛ فهي أيضاً معلول مقارن ، فلا يصح إذن ، تقدم الصورة من الناحية الوجودية عليها[١٨٢] . يضاف إلى هذا « أنّ الصورة من حيث هي صورة ، تكون متقدمة علىٰ الهيولىٰ وشريكة لعلتها . ومن حيث هي متشخصة محصّلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولىٰ ، لأنّ الهيولىٰ هي السبب الفاعل لتشخّصها وتحصّلها . . . إنّما محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه . . . فاذن الهيولىٰ متقدمة على ذلك الشيء ، وعلىٰ الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به ، لا علىٰ الصورة من حيث هي صورة. [١٨٣] » - ذلك لأنّ الهيولىٰ ، في حقيقتها ، هي قابلية محضة ،بخلاف الصورة أصلاً ؛ حيث يمكن أنْ تُعتبر كل صورة مقيّمة ولا ينعكس الأمر . فعلاقة الهيولىٰ بالصورة أو تعلقهما معاً هو نحوٌ من المعيّة العقلية التي لا مشاحة في وجوبها بين الطرفين المترابطين . ولكن بشرط أن تكون الصورة شريكة للعلّة كما بسطنا من قبل ، ومن هنا يقول الاستاذ الرئيس إنّ « الهيولىٰ والصورة لا تكونان في درجة التعلّق والمعيّة على السواء[١٨٤] » منطلقاً في ذلك من قاعدته العامة التي يقرّر فيها عدم أسبقية العلّة على معلولها أسبقية واقعية ؛ لأنّ كل واحدٍ ممّا هو علّة فإنه ومعلوله معاً دائماً . وأما ما دون ذلك فهو إما علل عرضية أو مُعيّنات[١٨٥] . . (والمقصود بالمعيّنات الأحوال المتفقة من خارج) - ولعل من مبرّراته التي دفعت الفيلسوف إلى التمسك بهذا الاتجاه ؛ هو ما أشرنا إليه سابقاً من دعاوة أنّ الهيولىٰ لا تنفصل عن الصورة إلاّ في الذهن . فحيثما نعتبر الصورة سبباً تحتاج الهيولىٰ إليه وتتطلع نحوه ،

فلا يجوز لنا حينئذ وضع أسبقيةٍ للعلّة على معلولها . وبهذا تكون الأقدمية هنا وجودية لا واقعية ، فرضية لا حقيقية !.

أما كيف يتمّ تشخّص الهيولى بالصورة ؛ فإنّه يحدث بسبب صورةٍ ما تعيّنها ـ أيّة صورة كانت ـ على الإطلاق . وإذا عكس الأمر ، أي كيف يتم تشخّص الصورة بالهيولى ، فإنّه يتم من حيث هي هذه الهيولى المعينة المحدّدة ، لا من حيث هي مطلقة ، بل باعتبار أنها قابلة لتشخّصها فحسب . وقد اعتبر شارح الإشارات نصير الدين الطوسي هذه المسألة من غوامض هذا العلم !. (١٨٦)

وفي ضوء هذه النظرة القائمة على التشخّص بين الطرفين المترابطين ؛ يمكن القول أن هناك نحواً من التلازم بين الصورة والهيولى بحيث يؤدي إلى تقرير أنّ سبب ذلك هو نزوع الهيولى إلى الصورة من الناحية الذاتية فحسب ، ولا يجوز العكس !. وعلّة هذا النزوع الطبيعي حال تتباين من خارج وتتجدّد باستمرار . والنظرة السينوية هنا نظرة طبيعية خالصة ؛ إلاّ إذا بحثنا عن أسباب هذا التعلّق العِلّي بين الطرفين الرئيسين في الطبيعة وجازَ لنا أن نخطو نحو علم آخر يهدينا إلى الطريق السوي لهذه المعرفة الفائقة ؛ وأعني به (ما بعد الطبيعة) ـ بهذه الوسيلة ندفع التصوّر الذي علق في أذهان الباحثين والدارسين من الشرق والغرب ، من أنّ ابن سينا تناقض مع نفسه ، حين رفض دعوى ارسطوطاليس من أنّ المادة تشتاق إلى الصورة اشتياق الأنثى للذكر(١٨٧) ، في الوقت الذي ذهب فيه إلى تثبيت نظرية العشق في الكائنات ، وتدرج هذا العشق في الطبيعة وما بعدها .

أقول إنّ الاستاذ الرئيس لم يتناقض مع نفسه ؛ بل إن موقفه يمثّل حالاً تعتمد أصلاً على النظرة الخاصة والعامة نحو الطرفين المترابطين ؛ أعني الهيولى والصورة ـ فرفض الفيلسوف للرأي الارسطوطالي ينبع من نظرةٍ منهجية دقيقة ؛ حيث لا يجوز الأخذ بدعوى أسبقية العلّة على معلولها في الطبيعة ، ثم ادعاء أنّ الهيولى تعشق الصورة عشق الأنثى للذكر !. فمن أين للهيولى هذه الحال الإيجابية لتقوم به نحو الصورة؟ ـ بينا ـ كما أوضحنا سابقاً ـ لا يجوز فصل أحدهما عن الآخر إلاّ في الذهن ـ والقضيتان لارسطوطاليس نفسه ـ فمن أين اذن يحدث هذا التطلّع الغريزي والشوق الدائم؟

تلك ، كما نعتقد ، هي الرؤى التي راودتْ عقل ابن سينا وهو يحرّر رأي المعلم الأول ، ثم يرفضه جملة وتفصيلاً . . فلا تناقض بين الموقفين ، ولا رجوع عن القاعدتين ، بل هناك نحو من (العشق) بين الكائنات جميعها ، بلْه بين الهيولى والصورة معاً ـ ولكن لا في المرحلة التي جعل المعلم الأول من الهيولى محض استعداد لا غير ! وإنما في حال الهيولى المدركة في هذا العالم ـ وهي التي تحدّث عنها ابن سينا والفلاسفة قديماً وحديثاً ـ جاز عندئذ ، في رأي الفيلسوف ،

سريان العشق فيها ، وتحوّلها من حال إلى حال ، ومن صورة إلى اخرىٰ ، ومن تطلّع للخير الجزئي إلى تطلّع للخير المطلق .

وللعشق ، في هذه المرحلة ، دلالتان طبيعية ونفسية . . فالعشق بالدلالة الأولى نحوٌ من الجذب الطبيعي، وبالدلالة الثانية نحوٌ من الجذب الروحي . . وفي رسالته المعروفة عن العشق يذهب الاستاذ الرئيس ، كما أشرنا ، إلى سريانه في الموجودات على اختلاف أصنافها ورتبها ؛ ابتداءً من الأجسام غير الحيّة ، وانتهاء بالأجرام السماوية . حيث نجده يؤكد أنَّ « وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزي ونزوعها الطبيعي. » ولعل فيما أورده الفيلسوف في الفصل السابع من رسالته المذكورة[١٨٨] ما يحدّد لنا أفكاره في بناء نظرية متكاملة عن (العشق) لم يسبقه إليها السابقون ؛ رغم محاولاتهم المبعثرة في التراث الفلسفي .

وأيّاً ما كان ، فإنَّ النزعة الأرسطية في دلالة هذا العشق أو الشوق ، الذي رفضه الشيخ الرئيس ، لا يقود حتماً إلى النتائج التي انتهى إليها الحكيم . لأننا نعلم أنَّ منهجية المعلم الأول تتميّز بالإسمية في اتجاهاتها ، أي انَّ صدق العالم الخارجي المحسوس ينهض على الحكم الجزئي لا الكلي ؛ بحيث كل معرفة حقّة هي التي تدرك عن طريق الحواس أولاً ، وثمّة العقل ثانياً . فإذا قيس هذا الموقف من بُعْدٍ فلسفي خالص ؛ لم يعد للهيولىٰ وجود قائم بحدّ ذاته، بل هي وصورتها دائماً ، فعشقها إذن يبدو وكأنه طبيعي . أما قضية أيهما الأسبق وأيهما اللاّحق ، أم هما معاً في تعادلٍ دائم ؟ . فتلك مسألة من دقيق النظر وجليله ؛ وقد أشرنا إليها خلال دراستنا هذه .

٧٨ ـ وعودٌ على بدء إلى التنظير السينوي لمفهوم الهيولىٰ والصورة ، نجد أنَّ الموقف يؤدي إلى تثبيت بنية الحدوث لهما بحيث يقود هذا إلى حذف المقولات الزائفة التي أظهرتْ قدميهما قدماً مادياً . فالنصوص الجلية في شذرات ابن سينا الفلسفية تنهض أساساً كافياً لدفع هذه الاشكالات اللاّعقلانية « فالهيولىٰ لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولىٰ أيضاً ، بل هما مبدعان معاً عن ليسيةٍ ، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات ، لا أنه كان معه فيما لم يزل زمان ـ كما سنوضح ذلك مستقبلاً ـ لأنَّ الزمان يحدث مع حدوث الحركة » فهما اذن محدثان بالذات قديمان بالزمان . وتنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ دليل الحدوث الذي يصطنعه ابن سينا في النص السابق (ومن قبله الفارابي) هو معنى من معاني الفيض أو الجود ؛ بحيث يبدو لنا ، من خلال هذه النظرة ، الفرق الدقيق بين منهجية الفلسفة ومنهجية علم الكلام في الإسلام ـ لأنّه ليس الغرض من ذلك هو القول بالحدوث فحسب[١٨٩] . . أما قدمية الهيولىٰ التي ترد في بعض النصوص السينوية ؛ فإنَّ الغرض منها هو أنها قديمة بالزمان مبدعة بالذات ، كما بسطنا[١٩٠] .

***

٧٩ ـ ومن هذا التحليل السريع ؛ نخلص إلى أنّ للجسم الطبيعي ، الذي تمثّله الصورة والهيولى ، أبعاداً معينة ، تمثّل الأولى الابعاد المأخوذة في حدّ الجسم ، وتمثّل الثانية القبول المأخوذ فيه ؛ حيث يرى الفيلسوف « أن الجسم قبل السطح في الوجود ، والسطح قبل الخط ، والخط قبل النقطة.[١٩١] » ـ بخلاف ما هو مشهور عكساً عند العامة دون الخاصة من الناس!.

ومن ثمّة فانّ لكل جسم طبيعي جهة يقصدها ؛ تتميّز بأنها ذات أوضاع حسّية معينة تكون طرفاً للامتداد وجهة للحركة أيضاً . بينا لا نجد ذلك في المعقولات المجردة حيث تكون مفتقرة إلى الأوضاع . . ولهذه الجهات الطبيعية ستة اعتبارات هي التالية :

« إثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم : الفوق والتحت . . . واثنان منها طرفا الامتداد العرضي ، ويسميها باعتبار عرض قامة الإنسان : اليمين والشمال . . . واثنان طرفا الامتداد الباقي ، ويسميها باعتبار ثخن قامة الإنسان : القدّام والخلف . . . وهذه الجهات الست ، تنقسم إلى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل ، وإلى ما يتبدل به ؛ وهو الأربعة الباقية.[١٩٢] » ـ وموقف الأستاذ الرئيس وشارحه الفيلسوف الطوسي ، من ناحية علم تبدل الفوق والتحت بالفرض ، أبعدهما عن دلالة العلم النسبي ؛ بينا نظرة الرازي فخر الدين (الشارح الأول) كانت أقرب في روحها إلى مفهوم العلم عندما قرّر « إنّ الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ، إنْ جعل الاعتبار بالرأس والقدم. »

وعلى أيّة حال ، فانّ الجسم من شأنه مفارقة موضعه الطبيعي ثم العود إليه مع احتفاظه بالجهة في الحالين ، سواء كان ذا طبيعة واحدة بسيطة أو مركبة . ومفهوم الطبيعة هنا أنها مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض . ويوضّح لنا الطوسي الشارح هذا التعريف بشكلٍ دقيق ؛ فيقول[١٩٣] : « يراد بالمبدأ ؛ المبدأ الفاعلي وحده (أي السبب) وبالحركة أنواعها الأربعة ؛ أعني : الأينيّة ، الوضعية ، والكميّة والكيفية . وبالسكون ؛ ما يقابلها جميعاً . وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معاً ، بل مع انضياف شرطين هما : (١) ـ عدم الحالة الملائمة . (٢) ـ ووجودها . ويراد بما يكون فيه ؛ ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم . . . وبالأول النفوس الأرضية ، فإنها تكون مبادىء لحركات ما هي فيه ؛ كالإنماء مثلاً . إلاّ أنها تكون مبادىء باستخدام الطبائع والكيفيات ، وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك ، لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ؛ لأنه بمنزلة آلة لها . ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين : أحدهما بالقياس إلى المحرك ، وهو أن الحركة الصادرة عنه لا تصدر بالعرض ؛ كحركة الساكن في السفينة المتحرّك ، وهو أنها تحرّك الشيء الذي ليس متحركاً بالعرض ، كصنم من نَحاس ؛ فإنّه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض . والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع[١٩٤] الذي يعم الأجسام حتى الذ لك . فربما يزاد في هذا التعريف قولهم : على نهجٍ واحدٍ من غير إرادة ؛ وحينئذ

يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس ، وذلك لأن المتحرك يتحرك إما على نهج واحد ، أو لا على نهج واحد ، وكلاهما بارادة أو من غير إرادة . فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير إرادة هو الطبيعة ، وبإرادة هو القوة الفلكية . . . فهذا معنى الطبيعة ، ونعني بها ما يعم الأجسام ، أي هي الشيء الذي يكون المبدأ (= السبب) المذكور فيه واحداً ، لا أنّ الأفعال الصادرة عنه واحدة ؛ وذلك لأنّ الطبيعة واحدة لا تتكثّر أفعالها باعتبارات مختلفة . »

لكننا نعود فنجد فرقاً مهماً بين نوعين من الأجسام الطبيعية : البسيطة والمركبة - حيث يكون للأول مكان واحد بحسب ما يقتضيه طبعه بالذات ، ويتصف بأنّه مستدير . بينا الثاني له من المكان ما تقتضيه طبيعته الغالبة عليه؛ فلا يختص بمكان معيّن كما هو عليه البسيط« لأنّ التركيب أمرٌ يعرض بعد الإبداع[١٩٥] » لذا تعود الأجسام المركبة لها ثلاثة أقسام من المكان : أحدها بما يستلزم الغالب في المركب ، بشكل عام كما أشرنا . والآخر بما تقتضيه هذه الغلبة حسب اعتبارات مكانية . والثالث ما لم يكن فيه غلبة جزء على جزء ، سواء كان بصفة مطلقة أو مع الغير « كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها .[١٩٦] »

ورغم هذه الأقسام الأربعة التي ذكرنا - أعني البسيط والثلاثة الأخرى المركبة - فهي لا يمكن اعتبارها تعدّداً في المكان ، لأنّ لك جسم له مكان واحد ويقتضيه أيضاً شكل معيّن واحد وميلٌ يتحرك به . . . والمقصود بالميل هنا كما يقول الحكيم « هو المعنى الذي يحسّ في الجسم المتحرك ، وإن سكنَ قسراً أحسّ ذلك الميل ؛ كأن به يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة ، فهو غير الحركة لا محالة ، وغير القوة المحركة ، لأنّ القوة المحرّكة تكون موجودة عند إتمامها الحركة ، ولا يكون الميل موجوداً .[١٩٧] » - وللميل ثلاثة معانٍ : أحدها ؛ الميل القسري ومثاله رمي الحجر الثقيل إلى أعلى . والآخر الميل الطبيعي وهو الذي يصدر عن الطبع ؛ كميل الحجر الساقط إلى مركز الأرض . والثالث الميل النفسي ؛ وهو حال تلازم الكائن العاقل غالباً ، فيما نسميه عادة (الميول النفسية) مع إدراك الغايات منها . . ويبدو الميل هنا وكأنه السبب القريب للحركة بوجهٍ ما ؛ رغم أنّ الجسم لا يتحرك حركتين مختلفتين ذاتيتين . كذلك لا يجوز وجود ميلين ذاتيين في آنٍ واحد ، بل يكون الميل في الجسم نحو جهةٍ واحدة يتوخاها بالطبع ؛ بحيث إذا كان الجسم الطبيعي هذا في حيّزه الطبيعي ، لم يكن له - وهو فيه - ميلٌ إطلاقاً[١٩٨] ، باعتبار أنّ الميل لا يحدث إلاّ إذا كان هناك خروج عن المكان الطبيعي ؛ كما عليه حال الحركة التي سنشرحها . لذا ، ففي حال انعدامه يبطل الميل ، ويعود الجسم إلى وضعه الطبيعي الذي « يميل إليه لا عنه . »

وليس بمستغرب في هذه الحال أنْ نجد الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو أيضاً عن مبدأ ميلٍ بالطبع ، يظهر لنا على صورتين : إحداهما واجبة له بحسب طبعه ، والأخرى ممكنة ؛ ولا يجوز لها أن تتبدل أو تزول . أما الثانية فإنها تحدث حسب علل فاعلية تقتضيها طباع الجسم

نفسه[199] . وإذا عدنا إلى طبيعة الجسم الذي يحدّد الجهات ؛ فانّه يتميّز بأنّ فيه مبدأ ميلٍ مستدير بخلاف الكائنات الفاسدة التي ميلها مستقيم ، حيث أنّ « مبدأ الميل المستدير في جرمٍ بسيط ؛ يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ، ولا يمكن أنْ يعوق عن الحركة المستديرة من خارج ؛ إلاّ ذو ميلٍ مستقيم أو مركب ، يمتنع وجوده عند المحدود.[200] » - وذلك باعتبار أنّ الحركة البسيطة تتمثل بأنها من المركز وإلى المركز ، وعليه . وبهذا تكون الميول - كما بسطنا سابقاً - ثلاثة : إثنان مستقيمان وواحد مستدير . ويخص الميل المستقيم كل موجود يخضع لعملية الكون والفساد ، أو بالأحرىٰ لظاهرة حدوث الصورة وزوال الأخرى بالنسبة للهيولىٰ الواحدة ذاتها ؛ حيث أنّ الجسم القابل للكون والفساد ، يكون قبل الفساد نوعاً وبعد الكون نوعاً آخر ، بينا الجسم المحدّد للجهات لا يفارق موضعه الطبيعي لأنّ ميله مستديرٌ كما أشرنا ، ولا حركة له سوىٰ الحركة الوضعية المستديرة « فهو ممّا وجوده عن صانعه بالإبداع ، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه ، بل إنْ كان له كون وفساد ، فعن عدمٍ وإليه[201] . »

٨٠ - وأعود الآن إلى حديثي عن الأجسام التي قبْلَنا ؛ ويقصد بها (العنصريات) - بعد أنْ أوجزنا الكلام على الأجسام المطلقة - حيث نجد فيها نحواً من الكيفيات الأربع (الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة) وما اشتق منها . وتخضع جميعها لحالتي الفعل والانفعال في الأجسام ذاتها (انظر فقرة رقم ٧٧ السابقة) - وتعتبر من اوائل الملموسات ، سواء كانت كيفيات كميّة أو استعدادية أو نفسية . . والكيفية هنا قوة مهيأة نحو الفعل أو الانفعال ، بحيث يمكن أنْ يصير بها الشيء معداً للتأثير في شيء آخر يؤدي إلى مبدأ التغيير . وإنّ بعض هذه القوىٰ يمكن إضافتها ، من ناحية الماهية ، إلى الكيفيات الحسية كالرطوبة واليبوسة مثلاً ، وبعضها الآخر لا ينسب إلى الحسّ بل إلى الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين فحسب . في الوقت الذي نجد أنّ الاستقراء التجريبي يقودنا إلى نوعين من هذه الملموسات الحسّية ، أحدهما الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو حال الفعل . . والآخر الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو حال الانفعال ؛ « لذلك سميت هذه الكيفيات أوائل المحسوسات ، وهي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، وينفعل بعضها عن بعض ، فتتولد منها المركبات.[202] » - وعناصر هذه المركبات الطبيعية وأركانها تنحصر في أربعة : أولها النار ؛ وهي جسم بطبعه بالغ في الحرارة بحسب صورته النوعية . والثاني الماء ؛ وهو جسم بطبعه بالغ في البرودة . والثالث الهواء ؛ وهو جسم بالغ في الميعان . والأخير الأرض ؛ وهي جسم بالغ في الجمود . . وهذه العناصر تتباين في صورها ، وتختلف في أمكنتها حسب ميولها الطبيعية ، لذا « لا تستقر النار حيث يستقر الهواء ، ولا الماء حيث يستقر الهواء ، ولا الهواء حيث يستقر الماء .[203] » - بل لكل منها سبيله الطبيعي في الصعود والهبوط ، وذلك طبقاً لكبر جزء العناصر وصغرها .

ومبدأ التغيرّ هذا ـ الذي أشرنا إليه سابقاً ـ إذا قيس الى صور الأجسام فانه لا يحدث في زمان ؛ لأنَّ الصور لا تقبل الاشتداد والضعف ، أي أن كونها وفاسدها لا يتدرج بشكل مرحلي ، بل يقع في آنٍ دفعة واحدة . وليس الآن ـ كما سيظهر لنا ـ من الزمان بل هو جزؤه الوهمي فحسب . ولكن إذا قيس الأمر الى التغيرّات في الكيف ؛ فانها تحدث في زمان ، حيث تخضع للشدّة والضعف ؛ وتسمى عندئذ استحالة . . وتظهر لنا ، في مثل هذه الحال ، ان العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة أنواعٍ من التغيير : أحدها بين النار والهواء ، والثاني بين الهواء والماء ، والثالث بين الماء والأرض ، بحيث يؤدي هذا الى اشتمال كل زوجين من هذا التغيّر على نوعين متعاكسين من الكون والفساد . ومتى تمّ ثبوت نوع واحدٍ من هذين النوعين المتعاكسين ؛ كان هذا كافياً في إثبات كون الهيولى مشتركة لأنّه سيدل أيضاً على جواز وجود النوع الآخر[٢٠٤] . ومؤدّى هذا هو ان العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها الى بعض في امتزاج هذه (الأركان) ـ وانه لولا هذا الامتزاج لما وجد شيء من الأشياء . ولتوضيح هذه الرؤية السينوية أقول : إنه كلما ازداد أو اشتدّ اعتدال الامتزاج كلما كان الكائن الجديد أكثر نفوذاً واستعداداً وصعوداً في سلّم التكوين ؛ بحيث متى وجد امتزاج أكثر اعتدالاً من سابقه حدث ما هو اكمل ، كالانسان مثلاً ، بمعنى قبول الجسم الطبيعي للنفس الانسانية (رغم ان قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج لأنها عارضة للبدن كما سنرى مستقبلاً) ـ فكأن هذا المخلوق الناطق هو نتيجة حتمية لهذا الامتزاج المعقول العجيب[٢٠٥] !

ولعل ابن سينا قصد بالامتزاج ، المشار إليه في أعلاه ، نحواً من دلالة التركيب العلمي المقيّد ؛ ليردّ بذلك على أفكار القائلين بالكمون والظهور ، سواء من اليونانيين أو الاسلاميين . وكأن هناك تقابلاً بين طرفي التكوين : الأعلى ، والأسفل ؛ حيث يبدأ الأول ممّا هو أسمى وأشرف وأنقى ، ويبدأ الثاني ممّا هو أحط وأعم وأدنى ـ وتلك هي ، في نظر الأستاذ الرئيس ، حكمة الخالق في خلقه وكائناته ، حيث يلتقي الطرفان في جدلية هابطة وصاعدة ، حتى تستوي لديها عوامل هذا الاتصال الذي هو هدف الكائن العاقل .

وليس هناك ما يدعو الى الريب في دعوى ان ابن سينا ينحو نحو التدرج الوجودي في مذهبه عن الكائنات ، هذا التدرج الذي ينهض على حقيقة (ماهية) الكائن في وجوده العام ؛ منطلقاً من عالم الطبيعة المتغيرّ والمتصيرّ نفسه لا من عالم يفوقه ويرتفع عليه . . ومن هنا فنحن مع الذين يقرّرون أن الفيلسوف يرى أنَّ الأشياء يفضل بعضها بعضاً بمفهوم هذا التكوّن الوجودي ـ وهو موقف من مواقف ابن سينا الجادّة ـ أما أن ينسحب الأمر الى الصور المفارقة ؛ فلا نجد ما يبرّر هذا في مأثورات الحكيم ؛ حيث إنَّ (المفارق) لديه يمثّل سمواً لأجله كان مفارقاً على سائر الموجودات . وإنَّ الاصطلاح استعمل بدلالته الوجودية والذاتية كي يعبرّ عن عمق الصورة الفوقية فحسب .

ومن بُعْدٍ آخر ؛ فإنَّ ابن سينا لا يذهب إلى **أصالة الوجود** بل إلى **أصالة الماهية** ـ كما هو معروف عنه ونوضحه مستقبلاً ـ لذا فإنَّ تأكيد هذه النظرة لديه ينصب على طبيعة الأشياء في تدرجها الوجودي حتى تبلغ كمالاتها. في الوقت الذي يعود فيه (واجب الوجود) مثلاً مفارقاً مفارقة عقلية خالصة ؛ لا يرتبط بالمادة لا من قريب أو من بعيد ! . وبخلاف هذا الرأي الذي نرى ، يعود الأمر ، في تصورنا ، جذعاً على ابن سينا وموقفه الفلسفي بالذات ، وهو ما نرغب في استبعاده عنه . . ومما يزيد موقفنا هذا ثباتاً ؛ هو انَّ الفيلسوف أكَّد ، وبشكل واضح ، أنَّ « المادة لن تتعرّى عن الصورة قط ، وأنَّ الفصل بينهما فصل بالعقل فقط » ـ فالحديث هنا عن (مادة) وعن (صورة) وعن (حركة) بين طرفين يتمّ تجاذبهما حسب تدرج أفضلية بعض هذين على بعض ، فتكون عندئذ **حال بالقوة** و **حال بالفعل**. وتبدو الحركة وكأنها **كمال أول** لهذه الأشياء كما سنوضح في القابل . . ولسنا الآن وراء تأكيد انّ هذا الإمكان في الانتقال من حال إلى حال عائد إلى عملية (واهب الصور) بشكل مباشر ـ كما يذهب بعض الدارسين العرب ـ لأنّ عملية الامتزاج ، في رأينا ، هي في ذات الأشياء بشكلٍ طبيعي حسب تدرجها الوجودي ؛ لذا نستبعد القول بأنَّ هذه (النقْلة) الطبيعية هي بسبب عامل خارجي . مع التأكيد ، في الوقت ذاته ، أنَّ (واهب الصور) في التنظير السينوي هو سبب لهذا العالم بحاليه : الصورة والمادة معاً ـ كما أشرنا حين تحدثنا عن نظرية الميل والجهات الطبيعية عند الفيلسوف ، ولكن ليس هو سبباً مباشراً لهذا الامتزاج التركيبي الذي يظهر على صورٍ من الحركة في إمكانها وتحققها . . وفي هذا الموقف السينوي نظرة تقدمية وطبيعية لها خطورتها ، لأن الشيخ الرئيس هنا يضع مفاهيمه الفلسفية أمام أمرين لا ثالث لهما : إما انه يتناقض مع نفسه حين يدّعي انَّ الصورة لا تتعرى عن المادة إلاّ في الذهن ـ ثم يفترض انفصالهما ، كما تصور بعض الدارسين ـ وإما إنه متجانس مع فكرة تجانساً لا تقابل فيه ، وهو ما تذهب إليه ـ بحيث يعود هذا التركيب ، بين الصورة والمادة ، غير قابل للانفصال إلاّ في الذهن . فهو يمثّل ، عندئذ ، الحقيقة الفلسفية التي عنها تتكون الأشياء وعنها تتغيّر وتتصيّر ؛ بحيث يتشخص أحدهما بالآخر تشخصاً طبيعياً سليماً . وتعود الهيولى غير المصوّرة عبارة عن (محصّلة) لمجموع هذه التصيرات ، في تعبيرٍ جمع فيه ابن سينا بين حالين : طبيعية من جهة ، وفوقية من جهة أخرى ـ كما أوضحنا ذلك في ازدواج المتعاكستين في الكون والفساد . . أما ان هناك صوراً خالصة لا في مادة ؛ فهو أمر ينضاف الى منظومة الفيلسوف الميتافيزيقية في المنهج ، ويعود وسيلة لابعاد الجانب المادي عن العالم الأعلى ؛ بحيث ليس من الجدلية الناجحة القول بأن تنازلها يتم من الله إلى المادة بحسب تفاضل بعضها على بعض من الناحية الوجودية . . أجل انَّ الذي قرّرناه يقوم في العالم الطبيعي ؛ من حيث اننا وضعنا هذا التدرج متساوقاً مع قاعدة الامتزاج والتوسط ، كي تنهض الفكرة عند الفيلسوف على جانب عملي مقبولٍ باعتبار ترابط هذا التصيّر مع تطور المادة وصورتها معاً . أما العالم الفوقي ، فالنظرة هناك لا تعود متمثلة بمعيارٍ عمودي ، بل بمعيارٍ أفقي ، في قَبْلية وبَعْديةٍ ذاتيتين فحسب ! .

٨١ ـ تلك وقفة كان لا بدّ لنا منها لتوضيح رؤيتنا الخاصة عن قاعدة الامتزاج الطبيعي و(أصول) الكون والفساد في منهج الأستاذ الرئيس ؛ والتي عبّر عنها تارة بالأركان الأربعة وأخرى بالاسطقسات التي تولدت عنها المركبات الثلاثة : المعدن أولاً ؛ ويتصف بأنّ له صورة ولا يمتلك نفساً . والنبات ثانياً ؛ ويُنعت بأنّ له صورة وله نفس غاذية ولكنه لا يمتلك حركة إرادية . والحيوان ثالثاً ؛ ويتميّز بامتلاكه للحالين الصورة والنفس الغاذية المولدة ، وله حركة إرادية « وكل واحدٍ من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا تنحصر ، بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف ، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها ؛ بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص »[٢٠٦] . . وجميع هذه الصور تمثّل كمالات أولى لتلك العناصر ، محفوظة وثابتة فيها ومقوّمة للهيولى ، ولا تخضع لاشتداد ولا لضعف ، بخلاف كيفياتها ـ التي هي كمالاتها الثانية ـ حيث تقبل التبدل والتغيّر لأنها لواحق وأعراض . ومثال ذلك « أنّ انساناً لا يكون أشدّ انسانية من آخر ، ولكن يكون أشدّ حرارة من آخر »[٢٠٧] ـ ويتباين الحكم حول هذه الصور النوعية حسب اعتبارات معينة ؛ فإنْ كانت مبادىء للحركة والسكون عُدّتْ عندئذٍ هي والطبائع على حدٍّ سواء ، وإذا كانت مقوّمة للهيولى اعتبرت صوراً ، وإذا كانت أسباباً للتغيّر في غيرها ، صُنّفتْ قوى .

٨٢ ـ وللطبيعة في هذا المجال عِللها التي توجد للشيء بذاته والتي تُحدَّد حصراً بأربعة أنواع رئيسة : أولها علّة فاعلة ، وثانيها علّة مادية ، وثالثها علّة صورية ، ورابعها علّة غائية . وتتعلق الأولى منها والرابعة بالوجود من حيث إنهما الأمر الذي يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجي . وتتعلق الثانية والثالثة بالماهية من حيث انهما السبب في تقوّم الماهية بأجزائها . لذا تتصف الأولى والرابعة بأنهما علّتان وجوديتان . والعلّة الفاعلة متقدمة على المعلول بالزمان ، بينا العلّة الغائية متأخرة في الوجود عن الوسيلة ، رغم تقدمها من حيث التصوّر . . ومن واجبنا ، كمتتبعين للطبيعة وبحوثها ، أن نتفهم ماهية هذه العلل ودلالاتها فحسب . أما تحقيق عدديتها فأمر يعود من أعمال رجل الميتافيزيقا ولا يخص دراستنا القائمة . . ومن هنا فالعلّة الأولى مشتقة من لفظ (الفاعل) ـ والمقصود بالفاعل ما يطلق على مبدأ الحركة ؛ أي انها موجدة للمعلول ومؤثرة فيه . ويضرب الفيلسوف مثلاً يستعيره من المعلم الأول[٢٠٨] وهو علاج الطبيب لنفسه ، فانّ الحركة في هذا العلاج هي للعليل من حيث ان الطبيب يحمل هذه الصفة ، وليست الحركة للطبيب من حيث هو طبيب .

المبدأ الفاعلي هنا يتمثل في عدة أمور ؛ منها :

(أ) ـ إما هو مُهيء ؛ أي محرّك نحو اكتساب الشيء .
(ب) ـ وإما هو متمّم ؛ وهو الذي يعطي الصورة فيتم الجسم الطبيعي باكتسابه الفعل الكامل .

(جـ) - أو هو مُعين ؛ أي يساعد على قيام الفعل كي يبلغ غايته المطلوبة .
(د) - أو هو مشير ؛ بمعنى أنه يُنتصح برأيه ، حيث يصبح مبدأ للحركة ولكن بتوسط شيء آخر إرادي .

أما العلّة المادية ، فيمكن إدراكها مما سبق أنْ أوضحناه من أنّ الجسم الطبيعي يظهر وكأنه مقوّم بمادته وصورته ؛ فكأن مادته محتاجة إلى الصورة في تقويمه بالفعل ، وتكون الصورة عندئذ متقدمة من الناحية الذاتية على المادة وهي التي تحقّقه بالفعل . أو أن تكون مادة الجسم الطبيعي حاصلة على تقويمها بالفعل وأقدم من القضايا اللاحقة بها ، ولذا تعتبر هذه الأمور أعراضاً مخصّصة لها . ويجوز لنا ، في مثل هذه الحال ، أنْ نحْمل القسم الأول على أساس فكرة إضافة (المعيّة) - أي وجوب المقارنة لا المداخلة في المعاني كما يقول ابن سينا[٢٠٩] - والقسمان الآخران يحملان على أساس إضافة فكرة التقدم والتأخر ، ولكن في الأول منهما التقدّم للصورة ، وفي الثاني التقدّم للمادة ؛ كما بسطنا من قبل . . والتركيب المادي يحدث ويظهر من الناحية الشكلية على الوجه التالي :

(أ) - عن طريق الاجتماع ؛ أولاً .
(ب) - عن طريق الاجتماع والتركيب ؛ ثانياً .
(حـ) - عن طريق الاجتماع والتركيب والاستحالة ؛ ثالثاً .

أما ثالث هذه العلل ؛ فهي العلّة الصورية التي يجب عن وجودها بالفعل ؛ وجود المعلول لها بالفعل ، وتطلق عندئذ على الماهية ، بمعنى الصورة النوعية و« يُقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وجداني أو بالتركيب ، حتى تكون الحركات والأعراض صوراً . ويُقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل ؛ فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صوراً . ويُقال صورة لما تكمل به المادة ، وإنْ لم تكن متقومة بها بالفعل ، مثل الصورة وما يتحرك بها إليها بالطبع . ويُقال صورة خاصة لما يحدث في المواد الصناعية من الأشكال وغيرها . ويُقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك . وتكون كلّية الكلي صورة للأجزاء أيضاً . والصورة قد تكون ناقصة ؛ كالحركة ، وقد تكون تامّة كالتربيع والتدوير . وإنّ الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجوه مختلفة »[٢١٠] . - وهكذا يمكن أنْ تطلق الصورة جوازاً على الشكل والهيئة والنظام ، وعلى حقيقة كل شيء جوهراً كان أمْ عرضاً[٢١١] .

وأخيراً العلّة الغائية ؛ وهي التي من أجلها تحصل الصورة في المادة لقصدٍ معيّن ، يصدر عن فاعل بالذات ، يهدف من ورائه الخير بالقياس إليه ؛ سواء كان خيراً حقيقياً أمْ مظنوناً ! . وينبغي عدم الخلط بين هذه العلّة والعلّة الصورية ، لأن الصورية هي تحقّقٌ للشيء ، كما ذكرنا ، أما هذه فهي بلوغ الهدف حيث لا تغيّر فيه إلاّ عند انتزاع صورة وتلبّس أخرى في المادة

ذاتها - بمعنى أنّ العلّة الغائية هي (مبدأ قاصد) بَلْهَ هي فاعلة لسائر العلل الأخرى ! . فاسمع لابن سينا يقول : « من البيّن أن الشيئية غير الوجود في الأعيان . فانّ المعنى له وجود في الأعيان ووجود في النفس وأمر مشترك - فذلك المشترك هو الشيئية . والغاية ، بما هي شيء ، فإنها تتقدم سائر العلل ، وهي علّة العلل في أنهَا علل . . لأنّ العلل إنّما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية ، وليست هي لأجل شيء آخر ، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود ؛ فتصير العلل عللاً بالفعل . ويشبه أنْ يكون الحاصل عند التميز هو أن الفاعل الأول والمحرّك الأول في كل شيء هو الغاية . »[٢١٢] - وموقف الفيلسوف هنا يمثّل استقطاباً في الرأي لا يقرّه العلم ولا تستسيغه التجربة .

ولعل مما يرتبط بنظرية العِلل السينوية ؛ وخاصة منها العلّة الغائية ، حديث الأستاذ الرئيس المُفصّل عمّا يسميه بالاتفاق و البخت - مع ملاحظة الفرق الدقيق بين المصطلحين ؛ حيث يدل الاتفاق على الطبيعة وأمورها بشكل عام ، ما كان عاقلاً وناطقاً أو فاقداً لهما . بينما يدل البخت (وهو لفظة أعجمية) على ما يحدث للكائن الناطق فحسب - أقول هذا رغم تداخل الدلالتين أحياناً وما تحملانه معاً من اتجاهٍ سلوكي وأخلاقي ، كما هما مثلاً عند المعلم الأول أرسطوطاليس . . . وفي ضوء هذا الذي أسلفناه ؛ نستطيع القول إن الاتفاق أو المصادفة في رأي الفيلسوف علّة عرضية تحمل طابع الغائية ؛ بحيث يمكن الأخذ بما قرّره الأستاذ كورنو من « انّ الاتفاق ليس خروجاً على قوانين الطبيعة ؛ وإنما هو أمر طبيعي يعجز العقل عن الإحاطة بشروطه المعقدة وعلله الكثيرة الاشتباك » - ومن هنا يبطل ، في رأينا ، أي نقدٍ سلبي يوجّه إلى ابن سينا عند جعله الاتفاق ضمن الأسباب والعلل ، ولكن بتوجهٍ خاص . بحيث يمكن سحب موقفه هذا إلى سلسلة تطور فلسفة المصادفة ولكن بنظرةٍ بسيطة غير معقدة ، لا تعدو - من حيث أصولها - ما يقوله الأستاذ أير بجامعة أكسفورد من « أن المصادفة (أو الاتفاق) تعبير عن جهلنا بالعلل الحقيقية . »[٢١٣] - مع ما ينبغي لنا من التنظير الدقيق للموقفين : بين غائية الشيخ الرئيس ، ووضعية الأستاذ أير! . .

وعلى الرغم من النظرة (الميتا - غائية) في تقريرات ابن سينا ؛ سواء بخصوص العلل أو المصادفة والبخت ، فإنّ التدرج التنظيمي في وقوع الحوادث وتسلسلها يعتمد ، أحياناً ، على ناحية كميّة لا كيفية فحسب . فما كان من هذه الحوادث يتصف بالدوام والاستمرار ، أو أنها أكثر وقوعاً ، فلا يندرج تحت مقولة الاتفاق أو المصادفة ؛ لأنّ هذه الحوادث تخضع لنحوٍ من الضرورة الهادفة[٢١٤] . وما كان دون ذلك فهو الاتفاق الذي يتميّز بأنه علّة عرضية ، كما أشار الفيلسوف . علماً أننا لا ننتكر من كون نظرته نحو العلل الأربع تتصف عموماً بالكيف أكثر منها بالكم . ومن هنا قلنا (أحياناً) - وهو سبيل (أعني غلبة الكيف على الكم) ساد عصور العلم في المرحلة السينوية وما قبلها ، وقد أدرك خطأه المحدثون من العلماء ؛ فتجنبوا الوقوع في مزالق ومتاهات السابقين ! .

ولم يكتف الأستاذ الرئيس بوضع الاتفاق علّة عرضية فحسب ؛ بل رفض أيضاً أنْ تكون للمصادفة أيّة خصائص علمية تتعلق بالفعل الطبيعي المستمر ، رافعاً عقيرته ضد مفاهيم الفلسفة الطبيعية القديمة ـ التي تحتمل مواقفها نتائج علمية أكثر دقة من طبيعيات أفلاطون وأرسطوطاليس وابن سينا ـ فوجّه فيلسوفنا ، حديثه العريض نحوها متمثلاً إياها في موقفين رئيسين ، يعود الأول منهما للفيلسوف الطبيعي أمبادوقليس (٤٩٥ ـ ٤٣٥ ق. م.) ، ويعود الآخر للفيلسوف الذرّي ديمقريطس (حوالي ٤٦٠ق .م.) متناسياً أنَّ هدف الأول منهما كان لإيضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون ؛ بحيث دفع بامبادوقليس إلى إيراد نظرية الاتصال والانفصال المتتابعة زماناً ؛ كي يبرّر موقفه هذا . . . أما الثاني فقد شاد نظرية طبيعية للمادة تحمل شرحاً عقلياً لظواهر العلم الآلي[٢١٥] . . ولكن ابن سينا في نقده ـ الذي أشرنا إليه ولا نورده ـ تغلبت عليه غائيته المتعالية ، فتمسك بذات السلاح الذي شهره أرسطوطاليس في وجه فلاسفة الطبيعة الأوائل ، دون أنْ يتحقّق من سلامة المنهج لديهم على أقل تقدير ، سواء كانت النتائج مقبولة أو مرفوضة عنده . ولكن عذر ابن سينا ـ في رأي كاتب هذه الصفحات ـ أنه نظر إلى فكر الأوائل من خلال المنظور الأرسطوطالي نفسه ، والسبب في ذلك ليس المعلم الأول بالذات وتأثيراته العميقة على الفلسفة في الإسلام كما يرى بعض الدارسين ، بل هو نقص لحق طبيعة الترجمة في عصر الحضارة العربية ؛ مما دفع بعيداً أيّة محاولة جادّة في ترجمة فكر الأوائل ، والاكتفاء بما أورده المعلم الأول عنهم مصبوغاً بصبغته الشخصيّة الخالصة ، ولولا ذاك لظهرت صور المواقف عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة على أنماط أخرى تتباين وأحكامهم المبتسرة هذه ! . .

٨٣ ـ ونخلص هنا ؛ إلى أن هذه العلل تمثّل لنا الموجودات أو الكائنات القائمة في عالم الحسّ : حركة وزماناً ومكاناً ، باعتبار أنَّ هذه الموجودات تتفرع إلى قسمين ؛ قسم بالفعل ـ وليس كلامنا عليه الآن ـ وقسم آخر يتصل بالفعل تارة وبالقوة أخرى ـ كما أشرنا سابقاً ـ حسب اعتبارات مختلفة ، ويتحدد كلامنا عليه ، لأنَّ حال القوة والفعل يعرض لجميع تصوراتنا العامة ، أو بالأحرى للمقولات كافة . . . وقد تحدثُ هذه الحال دفعة أو تدريجاً ـ كما أوضحنا ذلك في الفقرات السابقة ـ والمقصود هنا هو النمط الثاني من هذه الحال ؛ ونعني به الحركة التي أشرنا إليها أحياناً عند حديثنا عن الميل الطبيعي ، والتي تشمل خاصة مقولات الكيف والكم والأين والوضع . . وفي كلامنا الذي يخص الحركة ؛ نكون قد بدأنا المرحلة التالية للأُسس العامة في تخطيط الأستاذ الرئيس ؛ وأعني به لواحق الأجسام الطبيعية من حركة وزمان ومكان وخلاء ـ بعد المقدمات الرئيسة عن المبادىء والعلل ودلالاتها . .

ويتمثل مفهوم الحركة في تعريفها بأنها « كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة » ـ ونحن نعلم ، بدْءً ، أنَّ الفلاسفة حصروا الحركة بالمقولات التي أشرنا إليها من قبل ، وأنها

خروج الشيء من حال القوة إلى حال الفعل تدريجاً ، دون أن يكون هناك فناء حقيقي للحركة ، بل هي تطور الجسم المتحرك في درجات وجوده ، بمعنى آخر أنَّ هذا التطور يكون من شيء بالفعل وشيء بالقوة ، مع فرضية أنَّ الأعراض تابعة لجواهرها في حركاتها وسكناتها ؛ ويتكافآن (أعني الجوهر والعرض) عند بلوغها الصورة المطلوبة . وعلى الرغم من وجود هذا التعادل بين حالتي الحركة في خروجها من القوة تارة وإلى الفعل أخرى ؛ فإنها تتميَّز بوحدتها من حيث إنها « تكون عن متحرك واحدٍ بالشخص ، في زمانٍ واحدٍ ، وتكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها . »(٢١٦) لأنَّ الزمان كمّ متصل وهو مقدار الحركة من جهة تقدمها وتأخرها ؛ كما سنوضح قريباً .

وفي نظرةٍ عامة نجد أن الحركة تتعلق بستة أمور :

(١) - بالمتحرك ، وهو أمر ظاهر الملاحظة .
(٢) - بالمحرِّك ، من حيث أنه غير المتحرك .
(٣) - وبما فيه الحركة ؛ أي المسافة المقطوعة .
(٤) - وبما منه الحركة ؛ أي بمبدأ الحركة باعتبار أنها كمال أول .
(٥) - وبما إليه الحركة ، أي بما تنتهي ، بمعنى أنها كمال ثانٍ .
(٦) - وبالزمان ؛ لأنَّ تعريفه عند القدماء : عدد الحركة من حيث تقدمها وتأخرها .

ويؤكد الفيلسوف ، في الوقت ذاته ، بأنَّ « المحرِّك ذاته ، يحرِّك ذاته بغير ما يتحرك به . وكل ما يحرِّك ذاته بغير ما يتحرك ، فليس محركاً لذاته بذاته . »(٢١٧)

أما في حالة نسبة الحركة إلى المقولات أو التصورات العامة ذاتها ، نلحظ عدة أمور :

(أ) - إنَّ المقولة موضع حقيقي للحركة (لا التغيّر) قائم بذاته .
(ب) - إنَّ المقولة تحصل للجوهر بتوسط الحركة .
(جـ) - إنَّ المقولة جنس للحركة ؛ بينا الحركة نوع للمقولة .
(د) - إنَّ الحركة تتصف بالتدرج ؛ بمعنى وجوب وجود الوسط فيها .
(هـ) - إنَّ التضاد لا يوجد في الحركة إلاّ في حالات الحركات المستقيمة .

وإذا قيس أمر الحركة إلى (الجوهر) بالذات ، فإن حركته مجازية في رأي الشيخ الرئيس لأنَّه يتحرك من نوع إلى نوع دفعة واحدة ، ويفسد دفعة واحدة ، ولهذا فحال الحركة في الجوهر تغيرّ لا ينضاف إلى مفهوم الحركة التدريجي الذي أشرنا إليه .

ومّا لا مشاحة فيه أن ابن سينا تنكّر لوجود الحركة في الجوهر ؛ لأن التغيرّ الجوهري يتصف

بأنه لا انتقال فيه من حال القوة إلى حال الفعل ؛ في بدءٍ ونهاية لكليهما ، صحيح هذا ، ولكن عند إعادة النظر في أحكام هذا (التغيرّ) الذي يقصده الفيلسوف ـ كخروج الإنسان من الإنسان أو الحيوان الأعجم من الحيوان ـ نجد أنَّ هذه الأمور جميعها هي حركة ، ولكنها في اصطلاحٍ يتباين وتعريفها (الأرسطو ـ سينوي) الذي تعارف عليه الفلاسفة من قبل . بحيث يمكن القول أنَّ المحصّلة الجامعة بين الطرفين ـ أعني الحركة والتغيرّ من ناحية الكون والفساد ـ تؤدي إلى منظورٍ واحد يهدف من ورائه إلى قيام عملية (استكمال) فحسب . سواء كانت هذه العملية متدرجة الخروج أو أنها دفعة واحدة ـ مع ملاحظة المباينة بين تحوّل الجوهر الأدنى إلى جوهر أعلى وهو الكون ؛ والتغيّر الكيفي في الأشياء . . ومن هنا فإنني أرى أنَّ الضرورة العلمية تدعو إلى إعادة النظر في الأحكام السابقة التي صدرت عن ابن سينا أو الفلاسفة الذين داروا بفلكه ،[٢١٨] بحيث تظهر لنا هذه القرارات أنَّ قضية نفي الحركة عن مقولة الجوهر ـ التي أكدها بالألفاظ ابن سينا ـ قد لا تؤدي إلى مفارقةٍ حادّة في الحكم على مفهومي الحركة والتغيرّ معاً . ويعود الربط بين الطبيعة وما بعدها أسهل تناولاً ممّا هو عليه في مناهج الفلاسفة التقليديين . ومن ثمّة يمكن اعتبار التغيرّ الذي يحدث في الجوهر (ولا يعتبر حركة في رأيهم) ـ هو نوع من الحركة أكثر شدّة من غيره ؛ من حيث أن الحركات تختلف شدّة وحدّة ووضعاً ، وهو أمر يعترف به الفلاسفة المنكرون للحركة في الجوهر . فلا تناقض إذن ، في المنهج الداخلي ، من استعمال نفس هذه الدلالات وإضافتها إلى مفهوم التغيرّ .

أما قضية الضد ، والانتقال من ضدٍ إلى آخر ؛ فهي قضية شكلية ويمكن تجاوزها عند النظرة الواعية الى الغاية المقصودة من عملية التغيّر ذاتها ؛ وذلك باعتبار ان هنالك قوة قائمة في الجسم هي علّة الحركة ، وما نلحظه خارجاً عن الجسم ليس بدليلٍ على قدرته في التحرّك المستمر ؛ لأن الجسم في تنظيرات قانون القصور الذاتي إذا تحرّك استمر في حركته ؛ كما هو واضح في استكشافات الفضاء الخارجي ودلالة التحرك المستمر . مضافاً إلى هذا أنَّ علّة الحركة هنا يجب أنْ تكون متجدّدة دائماً ، لأنّ الحركة تتطور وتتجدّد أبداً ، مع التأكيد أن المقصود بالحركة هو القوة المتطورة في الطبيعة ذاتها ، والتي تبدو صورها المختلفة في الأجسام التي نلمس ونبصر[٢١٩] . وقد يظهر لنا هذا بأنه قريب الشبه ، من الناحية الشكلية ، بمفهوم الحركة في الفلسفة الحديثة الذي يعتمد فيها ذلك المفهوم على التغيّر المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان .

ولعل المساهمة الرئيسة لابن سينا تبرز من الناحية الفيزيائية في نقده لنظرية حركة القذيفة عند أرسطوطاليس[٢٢٠] : « التي كانت تمثّل خطوات (أخيل) بالنسبة إلى الطبيعات المشائية . فابن سينا تبنى نظرية يحيى النحوي (= جون فيلوبونس) دون أرسطو ؛ مقرّراً أنَّ الجسم في حالة الاندفاع تكون فيه قوة مستمدة من السبب الذي حرّكه أصلاً ، على دفع تلك القوة التي تعوقه عن

الحركة في اتجاهٍ معيّن ؛ أي مقاومة الوسط . وعلاوة على ذلك ، وعلى نقيض من وجهة نظر يحيى النحوي أيضاً ، يرى ابن سينا أنّ هذه القوة التي يطلق عليها إسم الميل القسري ، لا تتبدد في الخلاء ، بل إنها تستمر لو أمكن وجود خلاء تتحرك فيه . كذلك يحاول ابن سينا أنْ يعطي هذا الشكل من الحركة معادلة كميّة ؛ مبيناً أنه إذا حرّكتْ قوةٌ ما جسماً كانت سرعته مساوية عكسياً لميله الطبيعي أو ثقله ، فإنّ المسافة التي يقطعها مثل هذا الجسم المتحرك بسرعة ثابتة ؛ تكون مساوية عكسياً لثقله . . هذه النظرية التي نقّحها معاصره أبو البركات البغدادي ، أثّرتْ إلى حدّ كبير في الفلاسفة المسلمين اللاحقين أمثال فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي . أما في الغرب فقد تبنى البتروجي الأندلسي نظرية ابن سينا هذه للحركة القسرية قبل دخولها إلى العالم اللاتيني ؛ حيث كتب لها تأثير مباشر على بيتر أوليفي الذي ترجم الاصطلاح العربي : (الميل القسري) إلى inclinatio Violentia . ثم إنّ هذا التعبير بدوره حُرِّف على يد جون بوريدان إلى تعبير آخر هو : impetus impressus ـ وحدّه بحاصل ضرب الكتلة في السرعة ؛ وهو عين قوة الزخم في الفيزياء الحديثة . وتعبير impeto الذي أطلقه غاليلو على قوة الزخم لا يختلف عن المفهوم الذي ابتدعه يحيى النحوي وابن سينا ، دون أنْ يكون المدلول نفسه الذي كان له عند كُتّاب العصور الوسطى ـ فقد كان الميل القسري في نظرهم هو العلّة الفاعلة للحركة ، بينا كان في نظر غاليلو وسيلة لوصف الحركة بطريقةٍ رياضية . فأتاح هذا التفسير الجديد استحداث نوع جديد من الفيزياء ، بينا كان في الوقت نفسه يستخدم بعض المفاهيم الأساسية في الفلسفة الطبيعية للعصور الوسطى » .

٨٤ ـ إنّ قضية الزمان لا يمكن حصرها بالتراث السينوي فحسب ، دون العود إلى المنابع الأصيلة لها . ويُعدّ المعلم الأول أرسطوطاليس قمة هذا المنبع ـ حيث كان يرى أنّ الزمان أصلاً هو مقدار حركة الفلك الأقصى ؛ فهو ، من حيث كونه مقداراً ، كمّ متصل غير مركب من آناتٍ متتالية ، وهو غير قارٍّ ، بل هو مقدار لهيئةٍ غير قارّة أيضاً هي الحركة ؛ فهو « مقدار الحركة من جهة تقدمها وتأخرها »[٢٢١] . فالزمان إذن ليس حركة ، ولكنه كما يقول المعلم الأول لا يقوم إلاّ من جهة أنّ الحركة تتضمن المقدار أو العدد . والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل ، والزمان يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة . فالزمان نوع من العدد ، ولكن العدد يُفهم بمعنيين : فهناك العدد بمعنى المعدود القابل للعدّ ، وهناك العدد كوسيلةٍ للعدّ ، ووسيلة العدّ والشيء المعدود متمايزان[٢٢٢] .

ويلعب الآن ـ في الزمان الأرسطوطالي ـ دوره من جهة أنه هو المتقدم والمتأخر ، ومن حيث أنه يحدّ الماضي والمستقبل . ولكن هل يبقى الآن واحداً أمْ يتجدّد ؟ . . هذا ما لم يوضحه المعلم الأول بشكل دقيق ، فهو يقول « الآن هو من جهة قسمة الزمان بالقوة ، ومن جهةٍ طرف الزمانين

واتحادهما . والقسمة والاتحاد واحد بعينه في واحدٍ بعينه . فأمّا آنيتهما فليست واحدة بعينها . »[٢٢٣] .

٨٥ ـ وقد تأثّر الفلاسفة العرب بهذه النظرة الثابتة للزمان ، وكان تأثّرهم متأتياً من الناحية الشكلية فحسب ـ رغم التباين العميق بين الفكرة اليونانية عن الزمان التي اعتمدتْ (الحاضر) أساساً ومحوراً لحضارتها ، والنظرة العربية التي اعتمدتْ (المستقبل) كغايةٍ وسيلتها الحاضر ، لتؤدي في نهاية الأمر إلى ما يحقّق الترابط الطبيعي والنفسي بين عالم الحسّ وعالم المعنى ؛ بين البَدْء والنهاية ، بين الوسيلة والغاية ! . . ولعل السبب الرئيس في هذا الموقف عند الإسلاميين يعتمد على ربط الماضي بفكرة الخطيئة ، والمقصود بها خطيئة آدم وهبوطه وزوجه من الجنّة ، ومحاولة أخذ العبرة من القصة تجنباً لها فحسب ، لا تطهراً مما لحق الانسان من ورائها كما هو عليه الفكر المسيحي مثلاً . . لذا فالمستقبل في الزمان الفلسفي لديهم ينهض على فكرة الخلاص من هذا العالم المشوب والمليء بالخطايا والآثام ، والعود إلى عالم الخير والسعادة . . وعلى هذه القاعدة ؛ فالزمان التاريخي في نظرهم محدَّدٌ ببدء ونهاية : أوله ظهور آدم ، أما نهايته ففي يوم الحساب ! .

وعلى الرغم من التأثير الأرسطوطالي الذي أشرتُ إليه ، فإننا قد نستثني ـ مع تعدّد الاتجاهات عند الاسلاميين نحو الزمان ـ إثنين منهما أقاما نظريتهما على بنياتٍ وحجارةٍ لا تنتمي للفكر المشائي ـ فالأول منهما هو أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ) حيث ذهب إلى أنه لا يتأتى شعور بالحركة إلاّ مع زمان ، لأنَّ الزمان ، في رأيه ، جوهر ؛ هو مدّة الوجود نفسه ، ولا يرتفع بارتفاع الحركة[٢٢٤] . ونفى تبريرات أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة بخصوص حكاية أهل الكهف ، وما ترتّب على نومهم الطويل ! . . أما الثاني فهو صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) حيث يرى أن الزمان متزمن بزمانيته ، لا وجود له مع الأعيان ، ومن هنا « فلا تجدّد لوجوده ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا استمرار ؛ إلاّ بحسب ما أُضيف إليه في الذهن » ـ ثم يؤكد أنَّ نسبة الزمان إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ؛ وتلك هي علّته الرئيسة ، بحيث إنَّ سبب حدوثه وبقائه شيء واحد ؛ لأنه غير قارٍّ بالذات ، وكل ما يتصف بهذه الصفة فبقاؤه عين حدوثه ! . . أما الزمان الذي تصوّره الفلاسفة فهو في رأي الشيرازي يساوي الصورة الطبيعية سواء بسواء . ولكن باستثناء شيء واحد هو أنَّ للصورة هذه هوية جوهرية ، بخلاف رأي الحكماء الذين اعتبروا الزمان أمراً عرضياً ـ فيكون الزمان في رأيه هو مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين .

٨٦ ـ أما المفهوم الشكلي الذي يُستقى من نصوص الأستاذ الرئيس ؛ فإنّه يقود إلى أحكام معينة عن الزمان تتحدد بوجهة نظره الخاصة ، حيث يقول : « الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً ؛

بل حدوث إبداع ، لا يتقدمه مُحْدِثُه بالزمان والمدة بل بالذات . ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن ؛ أي بعد زمانٍ متقدم ، فكان بَعْداً لقبْلٍ غير موجودٍ معه . وكل ما كان كذلك ؛ فليس هو أول قبل ، وكل ما ليس أول قبل ؛ فليس مبدأ للزمان كله . فالزمان مُبدَع ، أي يتقدمه باريه فقط . . »(٢٢٥) ولقد قاد هذا النص بعض الباحثين العرب إلى الذهاب إلى « إنَّ الزمان قديم ، وغير مخلوق زمانياً ، فلا نهاية في التسلسل الزماني واردة »(٢٢٦) في المأثور السينوي عن الزمان ـ ولكن عند التحليل الداخلي للنص المذكور في أعلاه ، نجد أنَّ ابن سينا نفسه يستعمل عبارة « حدوث إبداع » ؛ فهو إذن ، قبل كل شيء ، يعتبر الزمان محدثاً ؛ ويتميَّز أنَّ هذا الإحداث إبداع فحسب . . ودلالة الإحداث هنا هو إفادة الشيء وجوداً ـ كما يقول الفيلسوف ـ لم يكن للشيء في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان ؛ بل في كل زمان(٢٢٧) . فسقطتْ إذن مقولة القدم ، ولم يَعُد مجال لقبولها . . أجل ينبغي أنْ نفهم من الإحداث دلالة فلسفية لا علاقة لها بدلالاته الجدلية عند متكلمي الإسلام .

فالزمان ، حقاً ، غير محدثٍ حدوثاً زمانياً ، بل هو (حدوث إبداع) ـ وفي هذا يكرّس ابن سينا موقفه في مستويين هما : عملية الإبداع من جهة ، وعملية الخلق من جهةٍ أخرى ، وكلاهما يتصفان بالحدوث ، ولكن الفرق بينهما أنَّ الإبداع لا يمكن لزمانه أنْ يخضع لبَعْدٍ وقَبْلٍ زمانيين لأنهما ليسا جزءاً من قاعدة الإبداع الزماني ؛ باعتبار ما ينبغي فرضه من التدفّق والديمومة المستمرين في الذات الإلهية ، بينا المستوى الآخر يخضع لمفهوم الخَلْق الزماني الذي يحدث عن شيء بسبب شيء . وهكذا نجد أنَّ محاولة الذين رسموا للزمان السينوي فكرة القدم الأرسطية؛ أبعدوا حقيقة الزمان المُبدَع في فلسفته ، وصاغوا صورة مشائية خالصة لأفكاره(٢٢٨) .

وممّا يؤكد هذا الذي نراه (بالإضافة إلى قاعدة الإبداع الزماني) ؛ إنَّ والحركة كليهما محدثان أيضاً ؛ لأنَّ فرضية حدوث الزمان فلسفياً تؤدي إلى أنَّ تزَمّنه حدث بعد ما لم يكن؛ بمعنى بعد شيء متقدمٍ عليه، فيكون حينئذ بَعْداً لقَبْلٍ غير موجود معه « وكل ما كان كذلك فليس < هو >مبدأ للزمان كله . . . فالزمان مبدع ، أي يتقدمه باريه فقط بالذات » ـ كما أشرنا سابقاً ـ ثم يضيف الفيلسوف قوله : « إنَّ الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان ، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات ، فإنَّ المحدَث هو الكائن بعد إنْ لم يكن . فالبَعْدية كالقَبْلية ؛ قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات . فإذا كان الشيء له في ذاته أنْ لا يجب له وجود ، بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علّتها لا يوجد ، وإنّما يوجد بالعلّة . والذي بالذات قبل الذي من غير الذات . فيكون لكل معلول في ذاته أولاً إنّه لَيْسٌ ـ ثم عن العلّة ـ وثانياً إنّه أيْسٌ . فيكون كل معلول محدثاً أي مستفيد الوجود من غيره بعدما له ذاته أنْ لا يكون موجوداً . فيكون كل معلول في ذاته محدثاً . . ولا يمكن أن يكون حادث بعدما لَمْ يكن بالزمان ، إلاّ وقد تقدمته المادة التي منها حدث . »(٢٢٩) .

٨٧ - وإشارة لا بدّ منها في هذا التأطير الموجز عن الزمان السينوي ، تتعلق بدلالته وتعريفه الذي يحدّده الفيلسوف بأنّه « مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر »(٣٣٠) - فالمقصود من هذا هو كميّة الحركة مطلقاً ، لا هذا المقدار الذي هو كمٌ ذو وضع ، لأنّ الزمان في تنظير الأستاذ الرئيس « إمكان ذو مقدار يطابق الحركة »(٣٣١)وعن طريق هذا الإمكان يمكن تصوّر أجزاء الزمان ذاته ؛ أعني الحاضر والماضي والمستقبل ، بحيث يؤدي الأمر إلى جواز تقدّم أجزاء الزمان بعضه على بعض من الجهة الذاتية ، رغم أنّ ثلاثيته (أعني الحاضر والماضي والمستقبل) تبقى قضية اعتبارية فحسب . وهذا بحدّ ذاته من جديد ابن سينا نحو الزمان . مع تأكيد الفيلسوف في الوقت ذاته ، بأنّ الزمان لا يمتلك دلالة متحصّلة ؛ بل هو خاضع للحدوث والفساد ، ومن هنا كان تعقله لا يتم إلاّ بسبيل المادة ، لذا يعود الزمان بهذا المفهوم مادياً ، أي أنه موجود في المادة بتوسط الحركة ، ولولاها لم يكن زمان أصلاً . أو بالأحرى أنّ الزمان لا يوجد إلاّ إذا وجد التغيّر - كما عبّر ابن سينا نفسه حين قال : « تجدّد حال واكتساب أخرى » . ويتم هذا التجدّد على هيئتين : إحداهما تجدّد عن طريق التلاحق المستمر ، والأخرى تجدّد عن طريق الاتصال المستمر . . وهذا الاتصال والتلاحق للزمان هو الذي دفعنا إلى توهم فصلٍ له هو (الآن) - لا يوجد بالفعل مطلقاً ، وإنما يفرض فرضاً توهمياً ، كما أشرنا سابقاً ، فهو إذن « واصلٌ لا فاصل » لذا فإنّ بين وجود (الآن) وعدم وجوده (فصل) ؛ هو وجوده لا غير ، لأنّ الزمان منقسم بالقوة إلى غير نهاية .

فالآن - كما يشبهه ابن سينا والمعلم الأول من قبل - كالنقط الداخلة في الخط ؛ فهي لا تفعل الخط ، ولكن نتوهم إنها فاصلة له ، وهي ليست كذلك . ومن هنا فإنّ (الآن) يفعل الزمان بسيلانه من غير أخذ فكرة التقدم أو التأخر فيه . وبما أنّ الزمان جوهر متصل ؛ فيمكن نعته عندئذ بأنه طويل أو قصير ، وبما أنه عدد بالنسبة للمتقدم والمتأخر فيصح وصفه بأنّه قليل أو كثير .

أما المقصود من عدم الزمان فمبني على التنكر لوجود الآن . وفرقٌ ولا ريب بين قولنا : لا وجود للزمان مطلقاً ، وقولنا : لا وجود له في الآن القائم حالياً . وهذا الوجود تتوهمه النفس الإنسانية باطنياً ، وهو أضعف وجوداً من الحركة .

وأيّاً ما كان ، ففي ضوء الذي قرّرناه ؛ لا ننفي عن الأستاذ الرئيس تأثّره أحياناً بالنزعة الأفلاطونية المحدثة ، خاصة في حال محاولته تبرير مقولة الزمان بمفهوم النفس العامة وحركته الكلّية - وتلك وغيرها مسارب ومنابع للفكر الإنساني ومشكلاته عن الزمان ؛ منذ أفلاطون وأرسطوطاليس ، وحتى العصر الحديث .

وإشارة أخرى أود أنْ يشاركني القارىء همومها - رغم أنها تتعلق بمفهوم الزمان العام أكثر منها بالزمان السينوي الذي قصدنا - تلك هي الخلط العجيب الذي راود أذهان بعض الدارسين

العرب لمفهوم الزمان في القرآن[٢٣٢] ودلالة الأيام الستة التي ذكرها الكتاب الكريم ؛ حيث أخذوا عليه أنها خالية من تعيين طبيعة هذه الأيام التي لا يمكن أنْ تكون بدون ليلٍ أو نهارٍ وسموات !! . . إنَّ الخطأ في نظرتهم هذه متأتٍ من وضع قضية الخلق ذاتها موضع تركيبٍ قياسي ينعكس على مفهوم التبعيض الزمني للساعات والأيام والشهور والسنين ، أو بمعنى آخر تتابع عمليات الخلق الواحدة تلو الأخرى . . بينا البناء القرآني للفكرة ، كما نرى ، يعتمد على دلالتين : أولاهما تقرير أنَّ الخلق هو إيجاد شيء من شيء ، ولا يمكن أن يكون إلاّ كذلك ؛ حيث يقول القرآن ما نصه : « أوَلَمْ يرَ الذين كفروا أنَّ السموات والأرض كانتا رتْقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي؟ »[٢٣٣] ثم قوله : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها ، قالتا أتينا طائعين »[٢٣٤] . . . أما الدلالة الأخرى ؛ فهي تقرير عمة الإبداع التي هي إيجاد شيء غير مسبوقٍ بمادة ولا زمان ؛ لأن سبق المادة تكوين وسبق الزمان إحداث[٢٣٥] . ولا يمكن أن يكون إلاّ كذلك أيضاً .

ومن هنا يبدو أنَّ الأساس في التنظير القرآني هو أن الله مبدعٌ لهذا العالم ، سواء كان إبداعه لعوالم قبله أو لعوالم ستأتي بعده ، فالفعل الإلهي يقرّر بأنه حرٌ بالإرادة والمشيئة معاً . وهذا الفعل لا يستوي ومفهوم التقدّم والتأخرّ سواء ما كان منهما بالذات أو بالزمان ـ لأنَّ الإله حضور دائم لا تأخذه سِنة ولا نوم ، فهو في وجودٍ مستمر . . فالحكاية القرآنية إذن بدأتْ من طرفٍ واحدٍ هو الخلق ، ساقته بتصوير فني يعتمد فكرة الزمان مبعّضة إلى أيامٍ ستةٍ ليست كأيامنا ؛ يطول بعضها فيصل إلى ألف عامٍ ، أو إلى خمسين ألف سنة مّما نعدّ ونحصي ! . . فالحكاية تُحكى وكأنها محض تقريبٍ سايكولوجي يحمل صيغة المبالغة العددية فحسب ! .

يضاف إلى ما تقدم ، فإن قضية الخلق في القرآن الكريم ترتبط أصلاً ، من الناحية الإدراكية ، بهذا العالم الذي نعيش ؛ وليس هذا العالم سوى مرحلةٍ ـ كما أشرنا ـ معينةٍ من التصيّر الطبيعي الدائم الذي أوجده الإله . . . فكأننا أمسكنا (بالفكرة) كدلالةٍ لا زمان لها ، بينا حكتْ لنا الكتب السماوية بعض مراحلها المتأخرة . . ولا مشاحة ، في رأينا ، بين الصورتين ، ولا تضارب بين الحالين ؛ ولا مجال عندئذ لهذا الخلط الذي راود أذهان بعض الدارسين ! . .

***

٨٨ ـ ومن اللواحق الأخرى للموجودات الطبيعية هو **المكان** ؛ الذي يحمل عند ابن سينا دلالة السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم الحاوي ـ أي أنَّ المكان هو نهاية الجسم الحاوي بالذات ؛ بحيث يستحيل وجود جسمين فيه معاً[٢٣٦] . . ويتباين هذا

التحديد السينوي مع المفهوم الحديث للمكان ، من حيث إنه لا يعتبره وسطاً مثالياً مجرداً غير متداخل الأجزاء وغير محدود ؛ بينا يتفق معه في الأمور الأخرى . .

ومن ثمّة يؤكد الفيلسوف على ظواهر معينة للمكان ، من أهمها أنّه ينبغي ألاّ يكون هيولىٰ أو صورة أو بُعْداً من الأبعاد الثلاثة المجردة ، لأنَّ « كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة ، فإذاً ليس المكان شيئاً في المتمكن . وكل هيولىٰ وكل صورة فهو في المتمكن ، فليس إذاً المكان بهيولىٰ ولا صورة ولا الأبعاد التي يُدّعىٰ أنها مجردة عن المادة بمكان الجسم المتمكن ، لا مع امتناع خلوها ، كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوها كما يظنّه مثبتو الخلاء »(٢٢٧) .

وللأستاذ الرئيس في هذا المجال حوار عريض وطويل يتعلق أكثره بدحضه لنفاة المكان أو مثبتيه على رأيٍ يخالف رأيه الخاص عنه . ولسنا نجد ضرورة ملحة الآن في إقحام تلك المناقشات التي لا تعدو في أكثرها نقدات المعلم الأول التي لا تخلو أحياناً من ضعفٍ أو تهافت في بنائها النقدي المطلوب ـ لذا ضربنا صفحاً عن ذكرها ومناقشتها .

ولكن الحديث عن المكان يجرّنا بالضرورة إلى الكلام على الخلاء ـ لارتباط الطرفين معاً ـ ودلالته تعني عموماً خلو المكان من كل مادة جسمانية تشغله ، أو كما يقول الفارابي : « هو المكان الفارغ الذي لا شيء فيه أصلاً »(٢٢٨) ـ ويحدّه ابن سينا بأنّه البُعد الذي يمكن أنْ تعرض فيه الأبعاد الثلاثة ، قائم لا في مادة ، ولكن من صفاته أنْ يملأ جسماً أو يخلو عنه(٢٢٩) . . وفي كتاب الإشارات والتنبيهات يقرّر الحكيم « إنَّ البُعْد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وإنَّ الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بُعْديتها ؛ فلا وجود لفراغ هو بُعْد صرف ـ فإذا سلكتْ الأجسام في حركتها تنحى (أي الخلاء) عنها ما بينها ، ولم يثبت لها (أي الأجسام) بُعْد مفطور ؛ فلا خلاء ! . » لأن البُعْد المتصل ذو مادة ، فالخلاء إذن بُعْد ذو مادة ؛ فهو لذلك ليس بُعْداً صرفاً . . وموقف ابن سينا هذا يمثّل ردّاً صريحاً على آراء المتكلمين الذين أقرّوا فكرة الخلاء ووجوده .

وسؤال يُطرح هنا بخصوص النفي الجازم لوجود الخلاء ؛ وعدم الأخذ به من قبل معظم الفلاسفة ـ منذ أرسطوطاليس وحتى عصر ابن سينا ومَنْ جاء بعده (باستثناء مواقف بعض المتكلمين في الإسلام) . . تُرىٰ ما الذي دفع بهؤلاء إلى تمثيل هذا الدور ؟ . . وما هي مبرّرات تعاليمهم تلك ؟ .

إنّني حقاً لا أريد الخوض في النقد الرافض الذي قدمه السابقون واللاحقون ـ ومنهم الأستاذ الرئيس ـ فذاك اتجاه يعتمد منهجاً معيناً في التنظيم والبناء الفكريين ؛ سواء كانت أحكامهم تلك صادقة أو مضلّلة . . بل أريد أنْ اشتق مهيعاً جديداً في تفسير رفضهم هذا ، اعتمد في إيضاحه على الجانب النفسي لدىٰ الفيلسوف : فالفلسفة ، منذ نشأتها وحتى مرحلة

الشيخ الرئيس وما بعده ؛ تبنتْ دائماً وباستمرار قاعدة الإيجاب بالنسبة لمفهوم الوجود أو الموجود أيّاً كان شخصه أو نوعه أو جنسه . وجعلت من هذه النظرة الإيجابية نحو الوجود وسيلة طبيعية تارة ، أو مجردة تارة ، أو أخلاقية أخرى ؛ مشيرة من ناحيتها السلوكية إلى دلالة الخير والتحقّق والصدق . . لذا فكل ما يخالف هذا التنظير ، يعود سلباً لا معنىً له في البناء الطبيعي ، ولا مفهوم له في الأخلاق سوى سلبية الوجود ؛ وهي مؤشر من مؤشرات الشرّ الخالص فحسب ! . . .

ومن هنا ؛ كان العامل النفسي للفيلسوف كما أعتقد ، يلعب دوره الكبير في رفض تصوّر (الخلاء) ـ لأنه ليس وجوداً كما يريده الحكيم في سننه ونظْمه المعينين ، بَلْهَ مجرد ظهور قاعدة التصوّر السالب لديه يؤدي به الأمر إلى نحوٍ من الخيبة والشعور بالغربة والفراغ نفسي للعالم ! . . ورغم هذا الذي أقول ، فإنّ الخلاء بحدّ ذاته يبقى (قضية) تخضع للصدق أو الكذب من الناحية الشكلية . أمّا إذا دخلتْ في العنصر التكويني للمادة ، فإنّ خطرها سيكون أعظم باعتبار نفي قاعدة الوجود عنها التي لاتستوي ومفاهيم النظرة الباطنية للأشياء ـ وسيقود هذا حتماً إلى الشعور بالخلو السايكولوجي والإحباط الروحي . .

ولستُ في موقفي هذا مدافعاً عن ابن سينا أو غيره من الفلاسفة ، بل قصدتُ إيضاح العنصر الذاتي بعيداً عن تبريرات النظرة الجزئية للمشكلة ذاتها . . والخلاء ، كقضية ، كما ذكرنا ـ تبقى تلك خاضعة لدلالة العلم الطبيعي وتطوره من عصر إلى عصر ، ومن مرحلة إلى أخرى ! . .

٨٩ ـ وعودٌ على بَدْء ؛ إلى المحصّلة التي يمثّلها هذا البناء الطبيعي مترسماً بكيان العالم الذي يشمل كل ما هو خاضع للزمان والمكان ويتميّز بوحدته وعدم تعدده ، نجد أنّ الفيلسوف يتبنى فكرة وضعه بين بُعْدين لا ثالث لهما : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر . . يتميّز الأول بالدوام والاستمرار والبساطة ، ويخضع الثاني للتغيّر والفساد والزوال . بالإضافة إلى ذلك ، فإنّ حركة الأول دائرية متصلة ، وحركة الثاني مستقيمة غير متصلة . .[٢٤٠] ليس من طباع الأول حمل صفات العناصر من برودة ورطوبة ويبوسة وحرارة ؛ بخلاف الثاني الذي يحملها جميعاً ، ويتفاوت إزاءها جميعاً .

وسؤال يُطرح هنا أيضاً ؛ تُرى ما الذي دفع ابن سينا وغيره من المفكرين إلى تبني المأثور القديم بخصوص دائرية الحركة العليا بالنسبة للأفلاك السماوية ؟ . .

إنني لا أبحث عن تبريرٍ فلكي قديم لهذا الموقف ؛ فإنّ أكثر الدراسات التي ظهرت عن أرسطوطاليس وعلمه الطبيعي فيها ما يكفي لإيضاح أمر كهذا . بل إنني أقصد أصلاً إلى إثارة مشكلة قاعدة (الدائرية) التي أُضيفتْ إلى العالم الأعلىٰ ، ونُزعتْ عنْوة من العالم الأسفل ! . . هل استهدف أصحابها الجانب الفلكي فحسب ؟

في رأينا أنَّ أهم ما دفع بالفيلسوف ، ومَنْ حذا حذوه ، هو محاولتـه الربـط بـين منهجـه التقريري لفكرة الزمان وقدمه الذاتي ، وتعليل أزلية العالم الأعلى ؛ بنظرةٍ تتبنى قاعدة الإبداع الذي لا تحدّه بداية ولا تعوقه نهاية . ولكي يضع هذه الفكرة موضع الفعل القائم المستمر ، جعل عنصر الفلك الأعلى مادة أثيرية استعارها من المعلم الأول ، غير خاضعة لكونٍ ولا فساد ، لأنّها مُبدَعة بهذه الحركة الدائرة بزمانٍ لا أول له ولا آخر ، وبتصورٍ ميتافيزيقي غارقٍ في الإشكالات والشكليات ! . .

وحذارِ أنْ نخلط هنا بين دعاوة ابن سينا إلى أن الأرض ثابتة في المركز ، ودعاوة نفي فرضية الحركة الدائرية عنها وعن الأجرام الأخرى ـ لأنَّ المقصود من الثبات هنا ، كما نعتقد ، هو كون وجودها في المركز الكوني ثابتاً لا يتغيّر من حيث ثبات أقطارها بالنسبة لمحورها . فهي إذن ثابتة بهذا المعنى ، وتبقى الحركة الدائرية مفروضة أصلاً لأنها صفة من صفات الشكل الدائري المتكامل . . ولا ينبغي الخلط أيضاً بين حركةٍ مستقيمةٍ لمحتوى الأشياء الأرضية المتغيّرة ، والأرض كجرمٍ من الأجرام يتميّز بأنّه دائري الشكل ـ كما يذهب ابن سينا نفسه . . ولا علاقة لفرضية هذه الحركة مع تعاقب الليل والنهار ؛ لأنَّ الشيخ الرئيس يرى أنَّ الشمس ، بسبب الفلك المحيط ، تدور حول الأرض !! . . فنحن نفرض ـ في ضوء نظرتنا هذه ـ نتائج بعض الدارسين الذين حاولوا تفسير رأي الفيلسوف بأنّه أنكر حركة الأرض الدائرية واعتبرها ثابتة لابثة ، غير قابلة لأي نوعٍ من التحرّك . . أما أنَّ ابن سينا لم يتمكن من تفسير الحركة المحورية للأرض كما فسّرها المحدثون ؛ فهذا أمر لا يعود لقصر باعه في العلم ، بل هو نتيجة من نتائج المستوى الحضاري والفكري الذي ازدهر خلاله الأستاذ الرئيس ابن سينا ـ ذلك المستوى الذي لا يخلو من تداخلٍ وغموض أحياناً بين موضوعات الطبيعة وما بعدها ؛ بين الحسي والمجرّد ، بين المعقول واللامعقول ، على حدّ سواء ! .

٩٠ ـ وأخيراً ؛ وعند البحث عن دلالة هذا العالم : أهو ظاهرة حتمية ، أمْ غائية ، أمْ اتفاقية ؟ . . نجد في مأثورات الفيلسوف التي بين أيدينا ما يؤكد أنَّ العالم يدخل في نطاق (دلالة الممكن) ، وأنَّ علاقته الحميمة (بالأول) تقوم على قاعدة صلة الممكن بالضروري ؛ كما سنوضح ذلك في مباحث الميتافيزيقا . . وعلى الرغم من نظرته هذه ؛ فإنَّ العالم نظاماً كلّياً دائماً ، لا يشذّ عنه في الزمان والمكان شيء ، وأنَّ إطراد الأشياء لا يكون عن مصادفة واتفاق ، بل الأمر للطبيعة وسلطانها .

والفلاسفة ، منذ أقدم قديمهم إلى أحدث حديثهم ، أخضعوا هذا العالم للتساؤل المستمر والدائم عن حقيقته ـ وتلك سُنّة الله في خلقه ، ولا تجد لسنّة الله تبديلا ! .

عالم متغير من داخل

٩١ ـ في الدراسة التي تقدمتْ مبحث النفس ـ الذي هو هدف تحليلنا الآن ـ وجدنا أنَّ الأستاذ الرئيس يلتزم نحواً من التدرج في عرض موضوع الطبيعة ابتداءً من الأسباب والمبادىء وجهاتها ولواحقها ؛ عن السماء والعالم وما يتعلق بالأجسام المركبة والبسيطة وأصنافها وأطباعها . ثم يخطو إلى المبحث الرئيس له وهو النفس ـ وفي النفس يبني حديثه على نسقين متتابعين : عام وخاص ؛ فالعام منها يتضمن ما ينضاف إلى هذه الكائنات من قوىً طبيعية هي محور التحليل في بحثه والتي عنها تتم عمليات المعرفة الساذجة والمعقدة ، سواء كان في الحيوان الأعجم أو العاقل . أما الخاص فهو أمر يتعلق بالإنسان ؛ وينهض على نحو من الاستدلال والتجريد لبناء نظرةٍ فوقية ميتافيزيقية للنفس ترتبط بحاضرها ومستقبلها . . ولقد حاول الفيلسوف أنْ يعتبر مباحث النفس ضمن منظومته الطبيعية ـ علىٰ الرغم من أنَّ هذا قد لا يتساوق أحياناً مع تعريفه للعلم الطبيعي ـ ولكن الحكيم أراد فاختار ، فقرّر الرأي الذي انتهىٰ إليه ؛ وكان ، ولا ريب ، من روّاده الأوائل في الإسلام . ولابن سينا عذره في هذا السبيل ؛ لأنَّ دراسة النفس ـ من حيث هي نفس كما في رأي القدماء ـ لها علاقة بدراسة البدن أيضاً ، أو بمعنىً آخر لها علاقة في أحوال المادة وحركاتها . بينا النظر في حقيقة النفس ، من حيث ذاتها فحسب ، ينبغي أن يقوم على سبيل آخر ، ومن منظور غير المنظور الطبيعي ؛ رغم أنَّ الشيخ الرئيس حاول تركيب الطرفين في سلسلة منهجه الصاعد كل من زاويته المخصّصة له . . ومن هنا سلكنا نحن في دراستنا هذه مسلكين أحدهما يتعلق بمفهوم البناء الفوقي للنفس ؛ ونعني به إرتسام دلالات عامة عنها وعن وجودها وماهيتها ، وصلتها بالبدن من حيث قبْليتها وبَعْديتها ، أو مساوقتها له ؛ ومن ثمّة الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها ونشورها . . أما الآخر ؛ فينهض علىٰ دراستها من الناحية الطبيعية : قواها المختلفة والمتعددة ، وأنواع حواسها ظاهرة وباطنة ، ووظائف إدراكها وقدرة هذا الإدراك علىٰ التجرّد والتجريد معاً ، وكيف تبنىٰ المعرفة الإنسانية ما كان منها حسّياً أو عقلياً .

٩٢ ـ ولقد سبقت الاشارة منها في كتابنا الموسوم (فيلسوفان رائدان)[٢٤١] إلى أنَّ الفارابي أبا نصر يعتبر في دراساته الممتازة عن العقل وتطوره ، وانعكاس هذا التطور علىٰ نظرياته في المعرفة والنبوة ـ (فيلسوف العقل) غير منازع . أما تلميذه ابن سينا فقد جاوز حدود العقل الخالص إلى ما هو أوسع دلالة ؛ حيث انصب بحثه على النفس بشكلٍ خاص وكشف معالمها وسبر قواها ،

بمنظور منهجي جديد ، استعار بعض مقوماته من مجموعة آرائه عن الكائنات العليا وتدرجها الوجودي الذي بسطناه في فصل سابق ، معتمداً ، في موقفه هذا ، على وحدة النفس وأنها هي الأصل في انبعاث القوى ، وأنّ جوهرها مغاير لجوهر البدن ، وليست هي بثلاثية التقسيم كما ذهبت المدرسة الافلاطونية قديماً ، رغم أن أفلاطون تبنى جوهرية النفس ـ ولكن هذا ما رفضته السينوية جملة وتفصيلاً . . يضاف لما تقدم تأثر الفيلسوف بشذرات المفكرين في الاسلام عن النفس كآراء الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وإخوان الصفاء ـ سواء ما كان منها في جانب الرفض أو في مجال القبول والاتفاق ـ التي أجمعتْ على تبني أنّ النفس هي مبدأ الحياة في الكائن الحي ؛ هذا المبدأ الذي يفوق الظواهر العقلية ذاتها ويبعدها عن التفسير الديناميكي ، ويبلغ بها حدّ النزوع الفائق للطبيعة ومفاهيمها العلمية . . بهذا نبرّر غموض مباحث النفس عند الإسلاميين ، سواء في الوسيلة أو الغاية ، على الرغم ممّا أنتجوه من دراسات ورسائل موسّعة عنها .

٩٣ ـ وأيًّا ما كان ؛ فنحن أمام دراسة شاملة عن النفس ، خاصة ما يتعلق منها بالإدراك الحسّي وبتحليل القوى النفسية المتباينة ؛ ممّا اصطلح عليه الفلاسفة بـ (قوى نباتية) تتعلق بالغذاء و (قوى حيوانية) تتعلق بالتكاثر والتوليد ، و (قوى حاسّة) تتعلق بظاهر الإنسان وباطنه ؛ كما سنوضح مستقبلاً . . وقد نلحظ أنّ بعض موضوعات القسم الأخير تتفق إلى حدٍّ ما مع مفاهيم علم النفس الحديث ؛ كالإدراك الحسّي وفسلجة الدماغ ، ومواطن الاستلام العصبي وغيرها ، ممّا تفرّعتْ إليه الدراسات النفسية التجريبية المعاصرة .

أما الاتجاهات الأخرى المأثورة عن ابن سينا في النفس ؛ فلها علائقها ووشائجها مع البحوث المختلفة ؛ حيث إنّنا كثيراً ما نحسّ بأنّ بعض هذه الموضوعات يرتبط بالجانب الميتافيزيقي من النفس كما أشرنا من قبل . . ويبدو لنا أنّ المنهج الذي سلكه الفيلسوف في أبحاثه هذه اعتمد فيه على ناحيتين هما : التحليل والتركيب ـ أولاهما تخص وظائف النفس وأقسامها ، والأخرى تخص طبيعة هذه الوظائف وترتيبها . . ولم يخرج على جدله الصاعد الذي يبدأ من الأدنى لينتهي إلى ما هو أكمل وأكثر امتزاجاً من الناحية الطبيعية ؛ رغم أنّه أهمل الجانب الوجداني في هذه المحاولة العميقة من دراساته لاعتباراتٍ قد ترتبط بعناصر حضارة ومدى عطائها الفكري للفيلسوف ! .

وممّا تجدر ملاحظته ـ ونحن في سبيل تأطير هذا الموقف ـ أنّ الشيخ الرئيس خضع ، بحكم تطوره الفكري ، لمراحل متعددة ومتباينة في دراساته النفسية ؛ حيث سنلحظ أنّه في المرحلة الأولى من تكوينه الفلسفي مال نحو المشائية (ولا أقول ارسطوطاليس فقط) ـ ونظرياتها في النفس ؛ بحيث تمسك ببعض صورها منافحاً عنها بحرارة وإيمان . . بينا في المرحلة المتأخرة من تكامله

الفلسفي نجده يتجه إلى تحليل آخر للنفس لا يتفق مع أفكاره المشائية ، بل يؤدي به إلى التمسك بجانب روحاني ـ عقلاني اعتبره الفيلسوف تجديداً في الفلسفة الشرقية التي تطلّع إليها ولكنه لم يحقّق كل طموحاته نحوها ! . لذا فإنّنا نلمس هذا الاتجاه فيما صنّف في هذه المراحل الأخيرة من رسائل صغيرة عن النفس ، وفيما دوّن من تنبيهاتٍ في كتابه الضخم (الإشارات) .

ولا تباين بين الدارسين المنصفين ؛ في أنّ علم النفس السينوي تميّز بوسائله وغاياته عما سبقه من علوم ـ سواء عند المعلم الأول أو غيره من المتأخرين ـ من حيث تجريبيته السليمة التي ساعدت الطب السينوي في إنمائه وظهوره ، مما جعل هذا العلم في عصر الأستاذ الرئيس يمثّل القمّة الشامخة التي استوىٰ عليها الإنسان في تحديد معرفته لذاته ولمدركاته وشعوره . . وحذارِ هنا أنْ نخلط بين هذا الذي نرىٰ ، ورأي الذين يدّعون أنّ (إسماعليته) هي التي دفعتْ به إلى الإكثار من تدويناته عن النفس ونوازعها ـ فلقد أوضحنا دعاوة إسماعليته فنفيناها من جهة ، ومن جهة أخرىٰ فإنّ عصر الفيلسوف اتصف باستقطابٍ نحو مادية النفس تارة ، أو روحانيتها الخالصة تارة أخرى . . فكانت تلك أيضاً مسارب ساعدت إلى حدٍّ كبير في تحريك سوانح الفيلسوف نحو النفس وكشف حقيقتها وبيان جوهرها وأصالتها .

٩٤ ـ ولعلّ ابن سينا ، في هذا المجال ، من أكثر الفلاسفة في الإسلام وضعاً للمصطلح المجازي عن النفس ، بحيث تجاوزت مصطلحاته العشرة عداً(٢٤٢) . . ولتوضيح ذلك أسوق للقارىء أهم تلك المصطلحات التي أشار إليها الحكيم ؛ فهي : نفسٌ ناطقة ، ونفس مطمئنة ، ونفس قدسية ، وروح روحانية ، وروح أمرية ، وكلمة طيّبة ، وحكمة جامعة ، وسرّ إلّهي ، ونور مدبّر ، وقلب حقيقي ، ولبٌّ ، ونُهىٰ ، وحجىٰ ! . .

وعند النظر ؛ بنحوٍ من التروي إلى هذه المصطلحات التي جمع بينها ابن سينا ووحدها ؛ نجد أنها أوجه متعددة تُعبّر عن حقيقة واحدة حسب تدرجها النفساني والعقلاني ، والأخلاقي والاشراقي ـ فهي في كل حالٍ تصل إليها أو تكتسب أوضاعها ؛ تصبح حاملة لإسم من تلك الأسماء أو لصفةٍ من تلك الصفات . . ولكن سؤالاً قد يثار يتعلق بما أورده الفيلسوف من مصطلحي النفس تارة ، والروح اخرى ، وهل هناك ما يحدّد الفاصل أو الواصل بينهما ؟ .

في المفهوم العام ؛ ليست هناك مفارقة حادّة بين لفظتي الروح والنفس ـ لكننا في المفهوم القرآني نجد لهما ما يشير إلى دلالة التباين بين المصطلحين : فالروح في الكتاب الكريم تتصف بالسمو والعلو والرفعة والطهارة والغموض وإنها من أمر الله . . أما النفس فليست كذلك ؛ فهي تارة أمّارة بالسوء واخرىٰ فاعلة للخير أو الجميل ، وإنها في الحالين ستحاسب علىٰ أعمالها وتُجزىٰ عليها : إنْ خيراً فخير ، وإنْ شراً فشر ! . . أما إذا قيس الأمر إلى المفهوم الفلسفي للمصطلحين ،

فهناك مَنْ يرىٰ أنَّ النفس تدل علىٰ جوهرية الفرد بالذات ؛ فهي أوسع معنى من الروح . . ويحدّد لنا أحد الفلاسفة العرب ممّن اشتهر بالنقل والترجمة ؛ وهو قسطا بن لوقا في رسالةٍ له تحت عنوان (الفرق بين النفس والروح[٢٤٣]) ـ وجهة نظره فيقول : « إنَّ الروح جسم ، والنفس غير جسم ، وإنَّ الروح يحوى في البدن . وأنَّ النفس لا يحويها البدن ، وإنَّ الروح إذا فارق البدن بطل ، والنفس تبطل أفعالها من البدن ولا تبطل هي في ذاتها . وإنَّ النفس تحرّك البدن وتنيله الحسّ ، والروح يفعل ذلك بغير حسّ . إنَّ النفس تنيل البدن الحياة بتوسط الروح ، والروح يفعل ذلك بغير توسط . وإنَّ النفس تحرّك البدنَ وتنيله الحسّ والحياة بأنها أول علّة لذلك البدن وفاعلة فيه ، والروح يفعل ذلك وهو علّة ثانية . فالروح إذن علّة قريبة لحياة البدن وحسّه وحركته وباقي أفعاله . » ـ في الوقت الذي نجد فيه ابن سينا يقول إنَّ « الروح الكلّية بهذا المعنىٰ ممّا لم يجرِ ذكرها في الكتب ، وتشبه أنْ تكون الإشارة فيها إلى هذه العقول التي هي من خير الأمر الإلهي ، وفي تحقيق ذلك صعوبة ! . وكل هذه جواهر ؛ فإنَّ وجودها غير مفتقر إلى موضوعٍ ألبتة . وهذا معنىٰ كون الشيء عند الفلاسفة جوهراً[٢٤٤] . »

وليس بالجديد دعاوة مادية الروح وإنها روح شفّاف رقيق ؛ فإنَّ هذه آراء تبعثرت بين أفكار الأشاعرة والمتكلمين في الإسلام ، تفننوا في تبريرها ، وتحايلوا في البرهان عليها[٢٤٥] . . ولسنا الآن في سبيل الحديث عن مشكلات الروح عند متكلمة الإسلام ؛ فتلك قضية ، في نظرنا ، ضعف فيها الطالب والمطلوب ، وبقي الإنسان هو الإنسان في كل مكانٍ وفي كل زمان ! .

٩٥ ـ ونعود إلى حديث النفس ثانية ؛ باحثين عن تحديدها وتعريفها عند الأستاذ الرئيس ـ قبل الكلام علىٰ إثباتها ووجودها ـ وهو منهج خالفنا فيه ابن سينا نفسه حيث يبدأ في إثباتها ثم تعريفها . . ولعلّ للفيلسوف عذره الزمني في ذلك .

فللنفس ، في الدلالة العامة ، مصطلحات مختلفة تُطلق عليها ؛ فتارة هي القوة من حيث إنها قادرة علىٰ الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة ، وتارة هي الكمال بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقصانه قبل اقتران النفس به التي هي فصله ، واخرىٰ هي الصورة إذا قيستْ إلى المادة التي يتكون منها جوهر نباتي أو حيواني . . ولكن الفلاسفة يفضلون ـ ومنهم ابن سينا ـ مصطلح (الكمال) على مصطلح (الصورة) ، لذا قالوا في تعريفها (إنّها كمالٌ) ، لأنّه يتضمن جميع مراتبها وأنواعها ؛ باعتبار أنَّ النفس ـ ما لَمْ تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى عالم مفارق ـ فهي صورة مادية في رأي بعض الحكماء ، تتفاوت درجاتها قُرْباً وبُعْداً عن نشأتها العقلية ، ومن هنا فهي كمال أول للجسم ، ولا يتناقض هذا مع كونها كمالاً ثانياً لشيء آخر ، بل أنَّ كل كمال أول لا بدّ أنْ يكون جسمانياً بالمعنىٰ الجنسي لا بالمعنىٰ المادي ؛ أي أنَّ ما يقارنه يكون كمالاً أولياً بالنسبة

إليه ومتحداً معه في الوجود . ولهذا حُدِّدَتْ النفس بأنها كمالٌ أول لجسم طبيعي ؛ تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات (أي قوى) يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة والإرادة المتمثلة بالتغذي والنمو والتوليد . . وفي ضوء هذا ، تكون النفس النباتية « كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى » وتكون النفس الحيوانية « كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة » وتكون النفس الإنسانية « كمالاً أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّية . »[٢٤٦]

وعلى الرغم من أنَّ استعمال ابن سينا لدلالة الكمال لا يقصد بها الصورة ؛ لأنَّ كل صورة كمال ولا عكس ـ فإننا نجد أنَّ أصل التعريف هذا يعود للمعلم الأول بالذات[٢٤٧] ، من حيث مفهوم الكمال الذي ذهب إليه في كتبه الطبيعية . . وعند ضمّ جميع هذه القوى لمنظورٍ واحد تعود النفس في تعريفها الشامل ؛ كمالاً أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ـ مع تأكيد فيلسوفنا الجازم الذي يلتزم به من أنَّ « ما كان من الكمال مفارق الذات ، لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة ؛ فإنَّ الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها ؛ اللّهم إلاَّ أنْ يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع . وبالحقيقة فإنّه قد يستقر الاصطلاح على أنْ يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالاً ، وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعلياً وقوة محركة . . . والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي عنه الأفاعيل ، لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع . . فبيّن من هذا أنّا إذا قلنا في تعريف النفس بأنها كمال ؛ كان أدل على معناها ، وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها ، ولا تشذ النفس المفارقة للمادّة عنه . »[٢٤٨]

فتوكيد الأستاذ الرئيس هنا يؤدي إلى أنَّ هذا الكمال هو الوسيلة التي عنها يصير الحيوان بالفعل حيواناً ، والنبات بالفعل نباتاً ـ وسيؤدي أيضاً بالفيلسوف ـ رغم مشائيته في هذه المرحلة ـ إلى التنكر لرأي المعلم الأول في اعتبار النفس صورة للبدن ـ كما أشرنا من قبل ـ لأنَّ هذا الموقف الأرسطوطالي لو أخذ به ابن سينا سيقود حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادتْ به الأديان وأخذ به الأستاذ الرئيس . فتجنباً من الوقوع في هذا المأزق الحرج ، نجد الفيلسوف يستعير فكرة جوهرية النفس من افلاطون موفّقاً إياها مع النظرة الطبيعية للمعلم الأول . . أما في حال اتصالها بالبدن ؛ فإنَّ البدن يدخل عندئذٍ في تعريفها ، لا من حيث أنها صورة منطبعة فيه ، بل من حيث أنها كمال أول لوجوده ـ كما يؤخذ البنّاء ، في رأي الحكيم ، في حدّ الباني لأنه هو علّته ، رغم أنه مستقل عنه[٢٤٩] .

٩٦ ـ وعودٌ إلى الأدلة والبراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس ـ تلك البراهين التي لا يستوي بعضها مع بعض قوة ونفاذ بصيرة ، بل تتراوح بين القبول والرفض ، والبساطة والتعقيد ـ نجد أنها عموماً تعتمد على قاعدة الاثنينية : النفس والبدن معاً ، ولا تعترف بمفهوم التكاملية في طبيعة الإنسان التي يؤكدها الفكر المعاصر ؛ والتي تنهض على وحدة الوظائف النفسية لا استقلالها ، كما تصور القدماء . . ولا ضير على ابن سينا في ذلك ؛ فالمواقف تباينتْ ، والآراء تضاربتْ ، منذ عرف هذا الكائن الصغير ؛ الذي ندعوه الانسان ، التعبير عن ذاته بدلالة الباطن . . ومن هنا نجد أن الاثنينية هذه لعبتْ ، منذ الفكر اليوناني وحتى العصر الحديث ، دورها الخطير سواء في مباحث النفس أو الميتافيزيقا والطبيعة على حدّ سواء .

ونسوق إليك الآن أدلة الفيلسوف التي اختار :

(أ) ـ وحدة الظواهر النفسية :

٩٧ ـ يعتمد هذا الدليل على إثبات فكرة (الأنا) ـ حيث أنها تدل على النفس المدركة ؛ والمقصود بالنفس هنا ـ كما يقول الفيلسوف ـ هو « ما يشير إليه كل واحد بقوله : أنا . . . فإذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ (أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن .(٢٥٠) » ولا يفرّق ابن سينا ، في هذه المرحلة بالنسبة لمفهوم الذات ، بين (أنا) و(أنت) من حيث هوية الطرفين ؛ فاسمعه يقول : « أتحصل أنّ المدرَك منك، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟. لا ، فإنّك إنْ انسلختَ عنه وتبدلّ عليك ، كنتَ أنتَ أنتَ ! .(٢٥١) » ـ لذا فإنّ أوّل الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أنّ مثل هذا الإدراك لا يمكن اكتسابه بحدٍّ أو رسم ، أو إثباته بحجةٍ أو برهان . فالنفس الإنسانية ، في هذا الدليل ، هي التعبير الداخلي الذي يستحضر فيه الكائن العاقل ذاته ؛ حتى لو كان غافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، لأنّ المعلوم بالفعل ، كما يرى الفيلسوف ، غير ما هو مغفول عنه ـ فذات الإنسان غير بدنه . وبهذا تتقرّر وحدة الظواهر النفسية في شخصية الفرد ، رغم تباين وتضارب صفات الأفعال من حالٍ إلى حال ، ومن سلبٍ إلى إيجاب ، ومن بساطةٍ إلى تركيب . . فكأنّ النفس هنا هي بمثابة الحسّ المشترك بالنسبة للمحسوسات المختلفة ؛ كلاهما يلمّ الشعث ويبعث على النظام والترتيب(٢٥٢) .

وموقف الأستاذ الرئيس يمثّل ردّاً على ثلاثية النفس الأفلاطونية وانقسامها في البدن الواحد . ويمثّل في الوقت ذاته تأكيداً على بساطة جوهرها ووحدة وظائفها وتفسيراً لماهيتها . . ويعتبر هذا الدليل من مأثورات ابن سينا الممتازة ؛ حيث نجده يحاول التأكيد عليه بصورتين متألقتين بالخيال والتجريد والعمق . وأسوق للقارىء هاتين الصورتين على مرحلتين :

(١) ـ حلِّقْ بخيالك المجنح ؛ وتصوّر أنَّ إنساناً خُلق كاملاً دفعة واحدة ، ثم بدأ هذا الكائن يسقط في الفضاء الخارجي ؛ بحيث لا يحسّ ، مهما أراد ، بعضوٍ من أعضائه ، سوى ذاته التي بين جنبيه ـ ففي رفض هذا الإنسان لعمليات الحسّ على اختلاف أنواعها ؛ ما يؤدي به إلى محصّلة واحدة ؛ هي بقاء الشعور بالذات ، وتلك في الحقيقة هي (النفس) . . فكأن هذا الكائن المعلّق أو الطائر في الفضاء لم يبق له من قواه سوى النفسية فحسب ! . يقول ابن سينا : « يجب أنْ يتوهم الواحد منّا كأنه خُلق دفعة واحدة ، وخلق كاملاً ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخُلق يهوي في هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أنْ يحسّ ، وفُرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في إثباته لذاته موجودة ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ، ولا شيئاً من الأشياء من خارج ؛ بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه في تلك الحالة أنْ يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أنَّ المثبت غير الذي لم يثبت ، والمُقرّ به غير الذي لم يقرّ به . فإذن للذات التي أثبتَ وجودها خاصية له على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت . فإذن المتنبه له سبيل إلى أنْ يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم ؛ بل غير جسم ، وإنه عارف به مستشعر له ، وإنْ كان ذاهلاً عنه يحتاج إلى أنْ يقرع عصاه ! . .[٢٥٣] »

ولقد حاول بعض الباحثين العرب وغير العرب الربط بين الموقف السينوي هذا ، ورؤية ديكارت نحو (الكوجيتو) التي يقول فيها : «أنا أفكر ؛ إذن أنا موجود »[٢٥٤] Cogito ergo sum ـ فاعتبروا القول الديكارتي وكأنه صورة ظلّية لفكرة (الانسان الطائر) . . . ونحن لا نجادل في أوجه الشبه في الغايتين عند الفيلسوفين معاً ، ولكن ينبغي التنبيه على أمرٍ منهجي في التباين بينهما : ذلك أنَّ قول ديكارت حدْسٌ خالص لا استقراء فيه ، بينا التقرير السينوي لا يوضع تحت هذه المقولة ذاتها ـ ومن هنا كانت المفارقة بين الرأيين .

(٢) ـ أما التصوّر المتألق الآخر ؛ فينهض على تشبيه الجسد وأعضائه بالثياب التي ألفناها واشتد إلفنا إياها ؛ إلى حدٍّ أننا أصبحنا نعتقد أنها من ماهيتنا وحقيقتنا ، مع العلم أنها ليست هي كذلك ، لأنها عارية فحسب ! . يقول الفيلسوف في سياق هذا التصوّر ما نصه : « ليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلاّ كالثياب التي صارتْ لدوام لزومها إيانا كأجزاء منّا عندنا . وإذا تخيّلنا أنفسنا لم نتخيلها < خالية > بل نتخيلها ذوات أجسام . . . والسبب دوام الملازمة . إلاّ أنّا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء ، وكان ظنّنا الأعضاء جزءاً منا آكد من ظنّنا الثياب أجزاء منا . . . فبيّن من هذا أنَّ لهذه القوى مجمعاً هو الذي تؤدي كلها إليه ، وأنه غير جسم ، وإنْ كان مشاركاً للجسم ، أو غير مشارك » .

تلك هي إذن الصورة المتخيلة في ذهن ابن سينا لإثبات جوهرية النفس وإنّيتها . . وللشيرازي صدر الدين (ت ١٠٥٠هـ) رأي طريف يخالف فيه التنظير السينوي ؛ حيث يقول ما فحواه[٢٥٥] : إنّ الإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويته ، فربما أغفل عن جميع المعاني الكلية ؛ حتى معنى كونه جوهراً أو شخصاً أو مدبّراً للبدن . من حيث إنّني لستُ أرى عند رؤية ذاتي إلاّ وجوداً مدركاً نفسه على وجه الجزئية . وكل ما هو غير الهوية الخاصة التي أشير إليها بدلالة (أنا) ، فإنها خارج ذاتي ، حتى مفهوم (أنا) نفسه ! . ومن ثمّة فإنّ مفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبّر للبدن أو مفهوم النفس ؛ جميعها تعتبر أموراً كليّة أشير إلى كل منها بدلالة (هو) ـ وأشير إلى ذاتي بـ (أنا) . . فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية ؛ كماهية الإنسان والحيوان على حدٍّ سواء . . وينبغي على القارىء الفطن أنْ لا يقع في خطأ المقارنة بين تقرير الشيرازي هذا ، ودليل الشيخ الرئيس الذي أوردناه عن وحدة النفس أو الأنا سابقاً ؛ لأن كلام صدر الدين هنا هو تصحيح للموقف السينوي إزاء جوهرية النفس ! .

(ب) ـ وحدة الإدراك وتجريدها :

٩٨ ـ ينهض هذا الدليل على التفرقة الواقعة بين فعل الإنسان من جهة ؛ وفعل الحيوان الأعجم من جهة أخرى ـ حيث يتميّز الحيوان الناطق بنحويين من الانفعال تجاه الأشياء المسرّة له أو الأشياء الضارة كالضحك والتعجب والضجر والبكاء ، أو التفرقة بين خير الأشياء وشرّها ، بينا يفتقر غير الناطق إلى هذا الانفعال لفقدانه عنصر الإدراك النفسي الواعي . يضاف إلى ما ذكرنا ؛ قدرة الإنسان على إدراك الأشياء مجردة عن خواصها الجزئية والمادية ؛ كإدراك النفس مثلاً لفكرة التثليث في المثلث ، أو التربيع في المربع . لأنّ من أخص خواص الإنسان ـ في رأي الفيلسوف ـ تصوّر المعاني العامة المجرّدة عن المادة كل التجريد . والنفس هي القوة التي لها هذه القدرة ، لأنها جوهر منفرد له استعداد تجاه أفعال لا يتمّ بعضها إلاّ بآلات ، والعض الآخر قد يحتاج إلى الآلة أحياناً ، وهناك ما لا حاجة له إلى الآلة إطلاقاً . . فابن سينا إذن لا يتنكر لتدرج قوى النفس هذه ونزوعها نحو الآلة نزوعاً تاماً تارة ، أو نحواً من النزوع ، أو عدم الحاجة إليه ألبتة ـ وتلك في نظر الحكيم علامة من علامات طبيعة النفس ، ومن ثمّة فلا حاجة عندئذ إلى تقديم الأدلة على إثباتها ووجودها أكثر ممّا قاله عن وحدة وظائفها التي أشرنا إليها سابقاً .

(جـ) ـ الترابط النفسي في الحياة الوجدانية :

٩٩ ـ المقصود بالوجدان عند الفلاسفة هو القوى الباطنة للإنسان من حيث هي وسيلة لإدراك الحياة من داخل ، سواء ما كان منها ذِكْراً أو توقعاً ، وإنّ كليهما يعدّان من أعمال

الوجدان . . ولكن الفرق بين هذه وتلك (أعني أعمال البدن) أنَّ الأخيرة تخضع للتغيّر والتبدل والزيادة والنقصان ؛ بينا لا يحدث هذا للنفس التي هي جوهر بسيط في رأي هؤلاء الحكماء ! . . أما الحجّة التي يسوقها ابن سينا على ذلك فهي قوله : « تأمل أيها العاقل في أنّك اليوم في نفسك ؛ هو الذي كان موجوداً جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مّا جرى من أحوالك . فأنتَ إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو أبداً في التحلّل والانتقاص . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلّل من بدنه . فإنَّ البدن حار رطب ؛ والحار إذا أثّر في الرطب تحلّل جوهر الرطب حتى فَنيَ بكليته ! كما لو يوقد عليه النار دائماً فإنّه يتحلّل إلى أنْ لا يبقى منه شيء . ولهذا لو حُبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزلَ وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أنَّ في مدة عشرين سنة لم يبقَ شيء من أجزاء بدنك ! . وأنت تعلم بقاء ذلك في هذه المدة ؛ بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة . . فإنَّ جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام . فمَنْ تحقّق عنده هذا البرهان ، وتصوّره في نفسه حقيقياً ، فقد أدرك ما غاب عن غيره(٢٥٦) » .

ففي حديثيْ الفيلسوف ، هذا الذي ينصب بشكلٍ رئيس على الترابط النفسي في الحياة الوجدانية واستمرارها حاضراً ومستقبلاً باعتبارها الظاهرة الأولى لحياة الفكر ، وذاك الذي يتكلم فيه على وحدة الظواهر النفسية ؛ ما يشعرنا بتلاحم موقفه مع أفكار المحدثين والمعاصرين ؛ خاصة في تأكيده على أنَّ الانسان يدرك بشعور مباشر هذه الذات ويتحدث معها متى شاء عن أفعال فعلها أو أقوال أصحر بها . . . فكأن هذا الإنسان آلة تجمع هذه القوى جمْعاً موحداً ، وهذا الجامع هو (النفس) ـ فالإنسان هو الكائن الذي يتميّز بهذا الشعور ، أما الحيوان فمسألة تحتاج إلى إعادة نظرٍ وتفكير حولها . . وهذا هو الذي دفع بالفيلسوف إلى التردّد في حديثه مع تلميذه بهمنيار عن طبيعة الشعور عند الحيوان الأعجم إذا قيس إلى الحيوان الناطق . . وعلى الرغم من أننا لم نجد في تفصيلات حديثه ما يقود بصراحةٍ واضحة إلى هذا التنظير ؛ فإن الأستاذ الرئيس يرى أنَّ شعور الإنسان هو شعور لا يعتمد جوانب الوهم أو التوهّم كما يقال عن الحيوان مثلاً . وأنَّ هذا الشعور يتصف بالديمومة والاستمرار وعدم الانقطاع ؛ لأنه حتى النائم ـ سواء شعر بذاته وتصرفاتها في حال يقظته أو لم يشعر ـ لم يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإنَّ ذكر الشعور بالذات ، غير الشعور بالذات ـ بحيث أننا يمكن أن نميّز ، في مثل هذه الحال ، بين عمليتين : عقلية من جهة ، وشعورية من جهة أخرى ؛ لأنَّ عقلنا لا يعقل ذاته دائماً ؛ بينا أنفسنا دائمة الشعور بوجودها ! .

١٠٠ ـ وللأستاذ الرئيس دليل آخر على وجود النفس يُدعَى بالبرهان الطبيعي ، لم يعاود ذكره في كتبه المهمة كالشفاء والإشارات والنجاة ، لذا لم نفرد له فقرة خاصة ـ وينهض الدليل على

مأثورات سقراطية وأرسطوطالية ، تعتمد الحركة الطبيعية من جهة ، وقاعدة الإحساس من جهة أخرى . بحيث إنَّ الحركة المضادّة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك وهو النفس . أما الإدراك أو الحسّ فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض ! . فإذن لا بدّ لهذه الكائنات المدركة من قوىً زائدة على غير المدركة منها»(٢٥٧) .

ومع ما في هذا الدليل من تعسف قد لا يرضاه العلم الحديث ، فليس للمشائية في الإسلام مجال التنكر له خاصة في المرحلة التي ازدهر فيها الأستاذ الرئيس . . على إنّنا لا نعدم ، في الوقت ذاته ، محاولة الفيلسوف التي تعتمد على ملاحظة بعض الأجسام من حيث ذاتها وطبائعها وما يصدر عنها من أفعال الحياة . والحياة صفة ذاتية مقوّمة للأجسام بحسب الماهية ، وما يقوّم النوع الذاتي للجوهر يكون جوهراً أيضاً . فإذن مبدأ الحياة في الحيوان صورة طبيعية ـ وليس المقصود هنا (مقولة الجوهر) ، بل المقصود المقوّم للنوع فحسب . ومثال ذلك الجسم النباتي ؛ فإنَّ النمو والتغذية من الصفات الذاتية للجسم ، وكذلك أفعال أخرى تعطي كلها صورة هذه الجوهرية من حيث إنها مبدأ هذه الأفعال جميعاً . وقد ينسحب هذا إلى ربط النفس من ناحية أفعالها بدلالة المزاج ، وهو أمر ينفيه الفيلسوف نفياً قاطعاً حين يقول : « فلا يجوز أنْ يكون مبدؤها المزاج ، لأنَّ المزاج يقتضي حركة المركب إلى مكانٍ يقتضيه غالب أجزائه ، إما مطلقاً ؛ أو بحسب الاجتماع ، أو سكونه في مكانٍ اتفق حدوثه فيه . . . < لذا >فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر ؛ لك أنْ تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ؛ ثم في بدنك . »(٢٥٨) .

١٠١ ـ وفيما قرّره ابن سينا سابقاً ، وما يذكره الآن ، سيؤدّي إلى أنَّ النفس جوهر قائم بذاته ؛ يتميّز بحقيقته المتباينة عن البدن ـ رغم أنَّ الانسان يتحدّد بصورته ومادته معاً ، وأنه ليست هناك مادية عارية عن صورتها إلاّ في الذهن ، كما بسطنا في الجانب الطبيعي من المذهب ـ ولكن النفس في واقعها ليست صورة البدن ، فقد نفى الفيلسوف ذلك ، وأنكر كونها عرضاً من الأعراض التي تلحق البدن ، لأنها مستقلة عنه استقلالاً كاملاً . . فالنفس ـ كما يقول ابن سينا ـ (كمالٌ كالجوهر لا كالعرض ، وليس يلزم هذا أنْ يكون مفارقاً أو غير مفارقٍ ؛ فإنّه ليس كل جوهر بمفارقٍ ، فلا الهيولى بمفارقة ولا الصورة .(٢٥٩)) ـ يضاف إلى هذا أنَّ البدن يحتاج إلى النفس ، بينا هي لا تحتاج إليه ، فهي إذن جوهر إذا قيستْ إلى ذاتها ، وصورة إذا قيستْ إلى بدنها وصلتها به .

وأيًّا ما كان ، فإنّ الأستاذ الرئيس لم يحاول التأكيد على وضعها صورة للبدن إلاّ في مرحلته المشائية فحسب . أما بعد هذه المرحلة فهو يقرّر روحانيتها وجوهريتها الخالصة ؛ بحيث لا يدركها

ضعفٌ ولا يمْسسها هزال مهما بلغتْ من أرذل العمر ، ولكن البدن ليس كذلك ؛ فهو يشيخ ويهرم ، ويضعف ويضمحل «فلو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد أحدٌ من الناس في هذه السنين إلاّ وقد أخذتْ قوته تنقص ، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا ؛ بل العادة جرتْ في الأكثر انهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة . فإذن ليس قوام هذه القوة النطقية بالجسم والآلة ، فهي إذن جوهر قائم بذاته(٢٦٠) . »

ومن صفات روحانيتها وجوهريتها أنّ لها القدرة على إدراك المعقولات والمعاني المجردة ؛ وأنّ هذه المعاني لا تنقسم انقساماً مادياً رغم إمكان تحليلها عن طريق العقل . . وإذا كانت النفس محلاً للمعقولات فإنها ينبغي أن تكون من جنس تلك المعقولات ؛ أعني غير منقسمة وإلاّ لوجب أنْ يحل غير المنقسم في المنقسم ، وفي ذلك ، كما يعتقد الحكيم ، من التناقض ما فيه ، لأنّ الكلي لن يصير كلّياً ، ولا المعقول معقولاً بالفعل ، إلاّ إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة(٢٦١) . . وأسوق إليك برهان ابن سينا الطويل بنصه كي يتوضح أمامك الطريق إلى روحانية النفس وجوهريتها ـ رغم ما في هذا الدليل من وسائل لا يستوي بعضها مع المعرفة المعاصرة ، وإنما هو يمثّل منطق صاحبه ورأيه فحسب:

« إنّ الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم ، على إنه قوة فيه أو صورة له بوجه . فإنّه إنْ كان محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير ؛ فإما أنْ يكون محل الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم أو يكون إنما يحل منه شيئاً منقسماً . ولنمتحن أولاً أنه هل يمكن أن يكون طرفاً غير منقسم : فأقول إنّ هذا محال ! وذلك أنّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هو منتهٍ إليها ؛ حتى ينتقش فيها شيء من غير أنْ يكون ذلك النقش في جزء من ذلك الخط ؛ بل كما أنّ النقطة لا تنفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك ، إنما يجوز أنْ يقال بوجهٍ ما أنّه يحلّ فيها شيء إذا كان ذلك الشيء حالاّ في المقدار الذي هي طرفه فيتقدر بها بالعرض ؛ فكما إنه يتقدر بها بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة . ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميّز لها ذات ؛ فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين ؛ جهة منها تلي الخط الذي تميّزتْ عنه ، وجهة منها مخالفة لها مقابلة ، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط . وللخط نهاية غيرها يلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه ؛ والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد . ويؤدي هذا إلى أنْ تكون النقط متشافعة في الخط ، إما متناهية وإما غير متناهية ـ وهذا أمر قد بانَ لنا في مواضع أخرى استحالته (عندما أبطل ابن سينا نظرية الجوهر الفرد .) فقد بانَ أنّ النقط لا تتركب بتشافعها وبانَ أيضاً إنّ النقطة لا يتم لها وضع خاص ، ونشير إلى طرف منها فنقول : إنْ النقطتين حينئذ اللتين يطيفان بنقطة واحدة من جنْبتها ؛ إما أنْ تكون النقطة المتوسطة يحجز بينهما فلا يتماسان فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية أنْ يكون كل واحد منها يختص بشيء من

الوسطىٰ تماسّه فتنقسم حينئذ الواسطة ، وهذا محال . وإما أنْ تكون الوسطىٰ لا تحجز المكتنفتين عن التماس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالّة في جميع النقط ، وجميع النقط كنقطة واحدة ، وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط ، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها ، فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع ، وقد وضعتْ النقطة كلها مشتركة في الوضع ؛ هذا خُلْفٌ ؛ فقد بطل أنْ يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم ، فبقيَ أنْ يكون محلها من الجسم ، إنْ كان محلها جسماً ، شيئاً منقسماً . فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم ، فإذا فرضناها في الشيء المنقسم انقساماً مّا ، عَرَضَ للصورة أنْ تنقسم ـ فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين ؛ فإنْ كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؛ اللّهم إلاّ أنْ يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد ، لا من جهة الصورة ، فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكلٌ مّا أو عددٌ مّا ، وليس صورة معقولة ، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية . وأظهر من ذلك أنّه ليس يمكن أنْ يقال أنَّ كل واحدٍ من الجزأين هو بعينه الكل في المعنىٰ ، لأنَّ الثاني ؛ إنْ كان غير داخلٍ في معنى الكل ، فيجب أنْ نضع في الابتداء معنىٰ الكل لهذا الواحد لا لكليهما ، وإنْ كان داخلاً في معناه ، فمن البيّن الواضح أنَّ الواحد منهما وحده ليس يدل عليه علىٰ التمام وإنْ كانا غير متشابهين . فلننظر كيف يمكن أنْ يكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة ؛ فإنّه ليس يمكن أنْ تكون الأجزاء غير المتشابهة إلاّ أجزاء الحدّ التي هي الأجناس والفصول ويلزم من هذا محالات : منها أنَّ كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً في القوة قبولاً غير متناهٍ ، فيجب أنْ تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية ، وقد صحَّ أنَّ الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ، ولأنّه ليس يمكن أنْ يكون توهم القسمة يفيد الجنس والفصل تمييزاً بينهما ، بل ما لا يشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المحل ؛ أنَّ ذلك التمييز لا يتوقف علىٰ توهم القسمة ، فيجب أنْ تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية ـ وقد صحَّ أنَّ الأجناس والفصول وأجزاء الحدّ للشيء الواحد متناهية من كل جهة ـ ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أنْ يجتمع في الجسم اجتماعاً علىٰ هذه الصورة ؛ فإنَّ ذلك يوجب أنْ يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية . وأيضاً لتكن وقعت من جهةٍ فأفرزتْ من حانب جنساً ومن جانب فصلاً ، فلو غيرّنا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل ، أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل والفصل إلى مكان الجنس ، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه ، وكان يغيرّ كل واحدٍ منهما إلى جهةٍ ما بحسب إرادةٍ من بدنٍ خارج ؛ علىٰ أنَّ ذلك أيضاً لا يغنىٰ ، فإنّه يمكننا أنْ نوقع قسماً في قسم . وأيضاً ليس كل معقول يمكن أنْ يقسم إلى معقولاتٍ أبسط منه ؛ فإنْ ههنا معقولات هي أبسط المعقولات ، ومبادٍ التركيب في سائر

المعقولات ، وليس لها أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكمّ ولا هي منقسمة في المعنىٰ . فإذاً ليس يمكن أنْ تكون الأجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة ؛ كل واحد منها هو في المعنىٰ غير الكل ، وإنما يحصل الكل بالاجتماع ، فإذا كان ليس يمكن أنْ تنقسم الصورة المعقولة ولا أنْ تحل طرفاً من المقادير غير منقسم ولا بدّ لها من قابلٍ فينا ؛ فبيّن أنَّ محل المعقولات جوهرٌ ليس بجسم ، ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ؛ ثم يتبعه سائر المحالات ! . »[٢٦٢]

ومهما يكن من شأن هذا البرهان ؛ فإنَّه يعتمد على أقل تقدير ، علىٰ مبدأ يقرّه علم النفس الحديث وهو أنَّ الظواهر الجسمية تختلف عن الظواهر النفسية ؛ من حيث إنَّ الأولىٰ هي التي تُشغل حَيّزاً ، في حين أنَّ الثانية مجردة عن المكان ، وكل ما تُقاس به إنما هو الزمان الذي تحدث فيه[٢٦٣] . . ومن هنا فإن النفس تدرك ذاتها بذاتها ؛ بينا لا يصح لأية قوة حسيّة أخرىٰ أنْ توصف بهذه الصفة ، لأنَّ النفس « جوهر روحي خالص » ـ ويمكن تلخيص الموقف السابق في عدة نقاط على الوجه التالي :

١ ـ إنَّ النفس تدرك الكليّات وطبائعها . والكليّ من حيث هو كليّ لا يمكن أنْ يحل في جسمٍ ولا ينطبع في جسم ، ولا يكون منقسماً لأنه بطبيعته مجرّد ـ هو ومحله ـ عن الأعراض المخصّصة .

٢ ـ إنَّ كل ما كانت ذاته حاصلة لذاته ؛ فهو قائم عندئذ بذاته ، فالنفس إذن جوهر قائم بذاته[٢٦٤] .

٣ ـ إنَّ الكليّات وجود ذهني ،ولا تحقّق لها في العالم الخارجي ـ وما لا يتحقّق فعلاً لا يكون في أجسام ـ لذا فإنَّ محل الصورة ليس جسماً بل هو جوهر مجرد .

٤ ـ إنَّ القوة العاقلة قادرة على القيام بأفعال غير متناهية ؛ بينا لا شيء من القوىٰ الجسمانية قادر علىٰ القيام بأفعالٍ كتلك . إذن لا شيء من هذه القوىٰ العاقلة بجسماني .

٥ ـ إنَّ القوة العاقلة لو كانت منطبعة في جسم (في القلب أو الدماغ مثلاً) لكانت إما دائمة التعقّل لذلك الجسم أو غير متعقلة له مطلقاً ، والتالي باطل ، إذن القول بأنَّ النفس منطبعة في جسم باطل أيضاً .

٦ ـ لو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفتْ وهزلتْ في مرحلة الشيخوخة ولكن الملاحظ أنها لا تضعف بشكلٍ عام (إلاّ في حالات نادرة) ـ فهي إذن غير جسمانية .

٧ ـ إنَّ النفس غنية في فعلها عن البدن ، أي لا تفتقر إليه ، وكل غني في فعله عن البدن فهو غني أيضاً في ذاته عنه ، فالنفس إذن غنية عن المحل والجسم .

٨ً - إنَّ القوة العاقلة تدرك المعقولات القوية والضعيفة ، بعضها بعد بعض ، فهي لذلك ليست جسمانية كسائر القوىٰ البدنية الأخرىٰ .

٩ً - إنَّ المدرك لجميع أصناف الإدراكات والمدركات شيء واحد في الإنسان ، والجسم لا يدرك شيئاً . إذن لا بدّ أنْ يكون هذا المدرك لا جسمانياً .

١٠ً - إنَّ النفس مكتفية بذاتها في نيل كمالاتها ، ولها إمكانية أنْ تسترجع الصور لذاتها من غير استئناف للسبب أو العلّة .

***

١٠٢ - ونخطو مع الأستاذ الرئيس إلى موقف آخر ؛ هو كيفية تعلّق النفس بالبدن ، وما هو السبيل إليه؟ . .

لمفهوم التعلّق ، بادىء ذي بَدْء ، دلالته الخاصة ، فهناك تعلّق يلحق الماهية من حيث المفهوم في الشكل والمضمون معاً ؛ كتعلّق الماهية مثلاً بالوجود . أو تعلّق يكون بين الذات والحقيقة ؛ كتعلّق الممكن بالواجب . أو تعلّق يحدث بحسب الذات والنوعية جميعاً ؛ كتعلّق العرض ، ومثاله السواد إذا علق بموضوعٍ أو جسم معيّن . وإما تعلّق بحسب الوجود والتشخص من ناحية الحدوث والبقاء ومن حيث طبيعة المتعلّق به ونوعه ؛ كتعلّق الصورة بالمادة . أو تعلّق بحسب الوجود والتشخص - من ناحية الحدوث فقط لا من ناحية البقاء - كتعلّق النفس بالبدن (لم يستثمر ابن سينا هذا النوع من التعلّق إستثماراً كاملاً) - وأخيراً تعلّق بحسب الاستكمال فقط لا بحسب أصل الوجود ؛ وهو السبيل الذي سلكه الشيخ الرئيس في إثباته للصّلة بين النفس وبدنها ، وهو أضعف أنواع التعلّق في رأي بعض الفلاسفة المتأخرين[٢٦٥] . . وفي اختيار الفيلسوف لهذا النوع من التعلّق الذي أشرنا إليه ، ما يؤكد أن الجسم محتاج إلى النفس ولا عكس ، وإنَّ تعيّنه وتحقّقه لا يتم إلاّ إذا اتصلتْ به نفس خاصة ؛ لذا كانت النفس هي مصدر حياة الجسم وحركته ؛ فهي تبقىٰ كما هي سواء اتصلتْ بالجسم أمْ لَمْ تتصل به . بينا الجسم عند ابتعاده عنها يعود - كما يرى الفيلسوف - شبحاً من الأشباح لا حول فيه ولا قوة . أما النفس فتصعد إلى الرفيق الأعلى حيث سعادتها الأبدية ! .

وفي تحديدٍ آخر لرؤية الحكيم هذه ، نجده يضع مبدأين : أحدهما للنفس والآخر للبدن - يتميّز الأول منهما بقوىً تفوق المادة كالتذكّر والتعقّل والإرادة ، بينا الثاني تتعلّق قواه بالجسم المحسوس المتغيّر ، حيث يرىٰ ابن سينا أنه « ليس المفهوم من الحياة والنفس واحداً ، إذا عنينا

بالحياة ما يفهم الجمهور » . وعلى الرغم من هذا ، فإنَّ الصِّلة تبقى ما بين الطرفين النفس والبدن قائمة ، يتبادلان معاً التأثير والتأثّر في عمليةٍ تشارك فيها قوىً مختلفة للجانبين ، وفي علاقة عرضية لا تشبه تعلّق المعلول بعلّته الذاتية كما أشرنا من قبل . . وكمثالٍ لتوضيح هذه العلاقة يقول الأستاذ الرئيس : « إذا أحسستَ بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيلتَ أو اشتهيتَ أو غضبتَ ، ألقتْ العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيأة فيه ؛ حتى تفعل بالتكرار إذعاناً مّا ، بل عادة وخلقاً يمكنان من هذا الجوهر المدبّر تمكن الملكات . وكما يقع العكس ؛ فإنّه كثيراً ما يبتدىء فتعرض فيه هيأة مّا ، عقلية ، فتنقل العلاقة من تلك الهيأة ؛ أثراً إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء . . انظرْ ؛ أنك إذا استشعرتَ جانب الله عزَّ وجلّ ، وفكّرتَ في جبروته ؛ كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ! . وهذه الانفعالات والملكات، قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضباً من نفس بعض ! »[٢٦٦] .

ولقد استعان ابن سينا في تصوير كيفية هذا التأثّر المتبادل بين الطرفين بما قدّمه لنا من طرائق فسلجية بخصوص قوى الدماغ ومواطنها وتقسيمات الجهاز العصبي ـ ولسنا الآن في سبيل إعادة أقواله الطبيّة هذه ، فتلك وجهة نظر قد لا يقرّها العلم المعاصر اليوم ، ولكنها كانت ، في مرحلتها تلك ، تمثّل النزعة التقدمية في تبرير العلم النظري بالوسائل العلمية لاثبات فكرة الاثنينية من جهة ، وتبادل التعاون بين النفس والبدن من جهة أخرى .

١٠٣ ـ حقاً إنَّ الفلاسفة إزاء النفس إما « ثنائيون يرون الإنسان نفساً وجسماً ، وإما واحديون يرون الإنسان شيئاً واحداً » ـ ويمثّل أفلاطون ، شيخ الأكاديمية ، النموذج الحقيقي لهذا الاتجاه الثنائي . . ويرى بعض الباحثين العرب[٢٦٧] إنَّ هذه الثنائية أثرتْ على مجموعة من المفكرين والمتكلمين في الإسلام (ومنهم ابن سينا) ـ ونحن لا ننتكر لتأثيرات الأفلاطونية قديمها وجديدها على هؤلاء النخبة من المبدعين (وقد أشرنا من قبل إلى تلك التأثيرات) ـ ولكننا نرفض المبالغة فيها ، أو محاولة إظهار التعادل بين النفس والجسد ؛ بحيث تعود الثنائية فرضاً لا يعتوره الضعف أو الخلل أحياناً . أقول هذا ؛ لأنَّ مفهوم النفس ـ في التنظير السينوي خاصة ـ لا يمكن مقارنته بمنظور الجسد أصلاً ، باعتبار الأول صفته البقاء والجوهرية وعدم الفناء والاستمرار في وظائفه دون خوارٍ أو اضمحلال ، بينا الثاني صفته الذبول والخمول وفقدان الحياة بكل معانيها البايولوجية . فكأن النفس هنا هي المحور الرئيس الذي يلعب دور القائد الموجّه والنذير (سواء عبّرنا عن ذلك بلفظة النفس أو الروح أو العقل) ـ لذا ينبغي ، في ضوء هذه النظرة ، أنْ لا نخضع لثنائيةٍ مطلقة نضيفها إلى هؤلاء المفكرين في الإسلام ، بل يجب تحديدها وتأطيرها في مجالات ومقاصد ما هم

يهدفون إليه من ثنائية النفس والبدن ـ وبذلك تظهر لنا وتبرز لَمَحات أفكارهم ، وطرائق توفيقهم بين ما لهم وما أخذوه واقتبسوه ، وشرحوه وأوجزوه ! . . .

١٠٤ ـ وفي مرحلة أخرى يثير الفيلسوف قضية حدوث النفس ، بعد أنْ حدّد علاقتها بالبدن . . فهناك إشكالات عديدة لدى القدماء فيما يتعلق بمشكلة قدم النفس وحدوثها : فإذا قيس الأمر إلى حدوثها ؛ فهناك ثلاث فرضيات ؛ الأولى حدوث النفس قبل حدوث البدن ، والثانية حدوث النفس مع حدوث البدن (وهو رأي كثير من الفلاسفة في الإسلام) والثالثة القول بأنّ حدوث النفس هو حدوث البدن بالذات (أكد هذا الرأي الفيلسوف الشيرازي) ـ أما بالنسبة لقدمها ؛ فهناك قدم ذاتي ، والآخر قدم زماني . . وقد يجرّ هذا القول أيضاً بقدمها الفردي أو بقدمها كعقل كليّ عام . . ويرى ابن سينا أنّ النفس لو كانت قديمة في ذاتها لكانت كاملة في جوهرها فطرياً وذاتياً فلا يلحقها نقص ولا فتور ، بينا ما نجده فعلاً هو افتقارها في الوجود إلى قوى بعضها نباتي وبعضها الأخر حيواني . وثمّة فإنّ فرض قدمها يؤدي إلى انحصار النوع في شخصها ، ولا يمكن لها عندئذ التكثّر أو الانقسام لأنّه صفة من صفات الأجسام المادية (كما بسطنا من قبل بالنص السينوي الموسّع) ـ ولكن الذي ندركه فعلاً هو أنّ النفوس الإنسانية متكثّرة الأعداد متحدة النوع ، فيصعب إذن الذهاب إلى أنّ لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن ، بَلْه أنْ تكون قديمة ! . . وانطلاقاً من هذا الرأي ؛ فلو أننا أجزنا إمكان الذات المجردة أنْ تنقسم بعد وحدتها إلى أجزاء مماثلة بالماهية أو مخالفة لها ، فإنّ كل جزء من تلك الأجزاء سيحدث بعد التعلّق بالبدن ، فيكون كل واحد من تلك النفوس حادثاً . لذا فالنفس لم تكن قائمة ومفارقة للبدن ثم حصلتْ له بعدئذ ؛ لأنّ الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى . . وكذلك لا يمكن أنْ تكون النفس موجودة قبل بدنها ؛ باعتبار أنّه لا يمكن أنْ تغاير نفسٌ نفساً بالعدد ؛ لأنّ الأشياء ذوات المعاني لا يكون تكثّرها إلاّ بحواملها أو قوابلها أو بالمنفعلات عنها ، مع نسبة معينة إلى أزمنتها . ومن هنا يبطل أيضاً أنْ تكون واحدة الذات بالعدد . . ويلخص لنا الشيخ الرئيس هذا بقوله : « إذا حصل في البدنين نفسان ؛ فإما أنْ تكونا قسمي تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عِظم وحجم منقسماً بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقرّرة في الطبيعيات وغيرها . وإما أنْ تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ؛ وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلّف في إبطاله ! . . فقد صحّ إذن أنّ الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ، فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ مّا ـ ذلك البدن استحق حدوثها من المبادىء الأولى ـ هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله . . فإذن ليست النفس واحدة ؛ فهي كثيرة بالعدد ، ونوعها واحد ، وهي حادثة . »[٢٦٨]

ففي التقرير السالف ذكره ، انتفتْ ـ في رأي الفيلسوف ـ قَبْلية وبَعْدية النفس بالنسبة للبدن ؛ وثبتَ حدوثها وتشخصها الفردي . . . ويهمنا التعليق علىٰ عبارة الأستاذ الرئيس التي يقول فيها : « إنّه لا يتعينّ جسم ولا يتحدّد إلاّ إذا اتصلتْ به نفس خاصة ؛ بينما **النفس هي هي** ، سواء اتصلتْ بالجسم أمْ لم تتصل به . » ـ إنَّ هذا التنظير السينوي قد يقود الباحث الى اعتبار أنَّ فكرة النفس متحققة بالفعل قبل البدن (رغم صفة الحدوث للطرفين) ـ أي أنها موجودة قبل الجسم ـ وهو رأي ثبت بطلانه عند الحكيم كما ذكرنا في أعلاه ! . . فكيف يمكن إذن أنْ نوفّق بين الاتجاهين؟ أقول ؛ إنَّ مشكلة العلاقة أو الصلة بين النفس والبدن ومحاولة ابن سينا دفع فكرة قَبْلية أحدهما علىٰ الأخر متأتية عن (تلازم ذاتي) لا يرتبط بالزمان المنطقي ، لذا نعتقد أنّه عند تحقّق الكائن لا يعود الأمر يحتمل تقدّماً أو تأخراً ؛ بل هما معاً بمعيةٍ متعادلة لا أسبقية لأحدهما علىٰ الآخر إطلاقاً ؛ لتعادل الصورة ومادتها سواء بسواء ! . . وفي هذا الذي نقول نرفع فكرة التناقض في هذا التنظير ، رغم ما يلمسه القارىء من غموض في بعض نصوص الفيلسوف . . وأيّاً ما كان ؛ فهو أقرب منهجاً في هذا الرأي إلى (واقعية) أفلاطون و(مادية) الرواقية ؛ منه إلى (إسمية) أرسطوطاليس . فأحكامه تميل إلى الأخذ ـ كما ظهر من دراستنا ـ بجوهرية النفس كأساسٍ للنظرية السايكولوجية لديه ؛ مضافاً إليها أنها صورة للبدن عندما تتعلق به فحسب ! . . وعلى الرغم من ذلك ؛ فيرىٰ كاتب هذه الصفحات أنَّ الموقف السينوي في حاجةٍ إلى تأويل وتبرير ؛ كي يستوي فيه الطرفان المتباعدان : الجوهرية من جهة ، والصورية من جهة أخرى . .

١٠٥ ـ وتُثار في هذا السبيل قضية قصيدته المعروفة بـ (العينية) ـ من حيث تركيبها الشكلي والضمني معاً ـ فإنّنا عند نفينا قَبْلية النفس على البدن ، والحكم على تعادل وجودهما ؛ كيف جاز ، في مثل هذه الحال ، أنْ نقرّر صحة ما ادعاه الأستاذ الرئيس في القصيدة من هبوط النفس من عالم المعنىٰ إلى عالم الحسّ ؟ . . إنني أعتقد أنَّ قصة الهبوط الواردة في القصيدة قصد بها الفيلسوف حكاية الخليقة وأسطورتها المعروفة التي أشارتْ إليها الكتب السماوية والمصادر الوضعية أيضاً . . وكأن ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوىٰ هبوطها من عليائها وتلبسها لمادتها ، وأنَّ هذا الهبوط كان لحكمةٍ من الله غير مدركة حتى للفطن واللبيب من الناس ! . من حيث إنَّ فرض هبوطها (كان ضربة لازب) كي تكون (سامعة بما لم تسمع !) إذن هي قصة الخليقة الأولىٰ كما ذكرنا ؛ يحكيها الحكيم بروح شاعرية أخّاذةٍ وجميلةٍ ورائعةٍ . . . ولا تضارب ، في رأينا ، بين الدلالتين ، ولا تناقض بين الموقفين (أعني ما أوضحناه في علم النفس السينوي وما جاء في القصيدة من أفكار) ـ بل لا قياس لأحدهما على الآخر .

ولا مجال لقبول دعاوة من ادّعىٰ أنَّ مطلع القصيدة العينية ينبغي أنْ يُحمل على مفهوم مجازي لسمو النفس على البدن وليس هو بهبوط علىٰ الحقيقة[٢٦١] . . أقول إنَّ هذا الرأي مرفوض ؛ لأنَّ

فرضية هذه المجازية تنهار عند الاستمرار في قراءة القصيدة ـ فهبوطها بالنسبة للمضمون الشعري وأدائه ، هبوط حقيقي . . أليس هو القائل :

تبكي إذا ذكرتْ دياراً بالحمىٰ بمدافع تهمى ولما تقطعِ

ثم يضيف :

فلأي شيء أهبطتْ من شامخ سامٍ إلى قعر الحضيض الأوضعِ
فهبوطها ـ إنْ كان ضربة لازبٍ ـ لتكون سامعة بما لَمْ تسمعِ

حقاً يا ابن سينا ؛ لتكون سامعة بما لَمْ تسمعِ !! . .

***

١٠٦ ـ لا مشاحة في أنَّ ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الذي صاغ فكرة خلود النفس الانسانية صياغة لم يسبقه إليها السابقون من أبناء جلدته ـ ولكن لا ينبغي لنا أنْ نبخس حقَّ أستاذه الفارابي في هذا السبيل الذي نتخذه الآن كمدخلٍ للحديث عن مصير النفس بعد الموت ، وكدفاع عن أبي نصر ضد تُهمٍ ساقها بعض الباحثين مَن وضعوه وضعاً لا يليق بمأثوراته الفلسفية وآرائه النفسية(٢٧٠) . . أقول هذا بادىء بَدْء ؛ لأقرِّر رأي الفارابي أولاً ، ثم أعود إلى فيلسوفنا العالم ، محدِّداً موقفه وأفكاره التي انتهىٰ إليها .

فالفيلسوف الفارابي تباينتْ بعض نصوصه عن بعض ؛ بحيث دفع قسماً من الدارسين إلى الذهاب إلى أنَّ أبا نصر أنكر القول بخلود النفس الفردي ـ بينا هناك نصوص فارابية دقيقة أشار فيها بقولٍ صريح إلى بقاء النفس ومفارقتها واتصالها بعد الموت ، وإنها صائرة بأفعالها الحسنة إلى أقصى السعادات ، وليس في قواها ما يؤدي إلى الفساد أو التغيرّ . وهذا في نظرنا مؤشر كافٍ لتقرير أنَّ أبانصر حين نزّتْ منه أقوال مبهمة بهذا الخصوص ؛ لم تكن مبهمة بالنسبة له ؛ بل هي غامضة بالنسبة إلينا . . وعند تحكيم الرأي فيها نجد أنَّ المقصود من إضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية التي أكدت تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها ، حسب أفعالها وصور تلك الأفعال : فمَنْ كانت نفسه مثقلة بالخطايا ، كان مصيره العذاب والآلام المبرحة ، ومَنْ تطهرتْ نفسه ، فهو في أعلىٰ عليين ، مع الشهداء والصدّيقين ، وحَسُنَ أولئك رفيقا . .

تلك هي إذن نظرة الإسلام ؛ وتلك هي نظرة الفارابي بالذات . وليس في تنظيره هذا ما يدفع إلى القول بأنّه تناقض مع نفسه ، بل علىٰ العكس ؛ كان أميناً معها ، ولكن إدراك وفهم بعض الباحثين العرب لهذه النصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام المبتسرة . . فمثلاً نجد المرحوم

الدكتور محمود قاسم يخلط في كتابه (في النفس والعقل) بين قولٍ يورده الفارابي عن القدماء والفارابي نفسه ! . فقد جاء في كتاب (التعليقات)(٢٧١) قول أبي نصر : « رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعّالة نفوس تكون هي الباقية ، والنفس الإنسانية فانية ! » ـ فحكم مؤلف الكتاب الدكتور قاسم وغيره من المعاصرين بأنَّ الفارابي يذهب إلى إنكار فكرة خلود النفس الإنسانية . . في حين أن النصّ واضح الدلالة والمضمون ، فهو ليس للفارابي ، وإنما ينقل الفيلسوف رأي القدماء فحسب ؛ ولا تعليق عليه ! . . ويقع المستشرق دي بور ، كمثلٍ آخر ، في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ الترجمة العربية) ـ بدعوى أن قضية النفس عند أبي نصر غامضة ومتناقضة ـ وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهمٍ ؛ لأنَّ النصّ الذي اعتمد عليه ، والذي نجده في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، لا يؤدي ولا يدل على هذا الذي يقول ، بل الفارابي يرى إنَّ الأنفس توجد منفردة بعد الموت . أما ورود لفظة (المتشابهة) في نص أبي نصر ، فالمقصود بها التشابه بالمنزلة ، أي بأفعالها السابقة ، وليس المقصود التشابه بالمعنى كي يؤدي إلى الاتحاد ! وهذا جليٌّ ، كما نعتقد ، ولا يحتاج إلى كثير إيضاح .

فخلود النفس عند الفارابي خلود فردي في تصورنا ، وليس نوعياً ، من حيث إنَّ هذه الأنفس إذا بطلتْ أبدانها وخلصتْ صارت إلى السعادة وإلى مراتب الماضين « واتّصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية ، لا لأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ غير مضيّق بعضها على بعض مكانها ؛ إذْ كانت ليستْ في أمكنةٍ أصلاً . فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي توجد عليه الأجسام . وكلّما كثرتْ الأنفس المتشابهة المفارقة واتّصل بعضها ببعض زاد إلتذاذ منْ لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادتْ لذّات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، لأنَّ كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مرات كثيرة ، فتزداد كيفية ما يعقل . . وتلك حال كل طائفة مضتْ » .

إنَّ نص الفارابي هذا يشير إلى أنَّ المفارقة لا تكون نوعية ؛ لأنَّ دلالة اجتماع بعضها ببعض واضحة ؛ وكأنها مشخّصة ، ولكنها لا تحمل معنى الجسم الطبيعي بمدركاتنا الحاضرة ، ولهذا فلا يضيق بعضها ببعض . . بل يمكن تخريج بعثٍ روحاني ـ جسماني من النص السابق ؛ حيث إنَّ هذا الاتصال يتم كمّاً وكيفاً مع الشبيه . أما لفظ (النوع) فالمقصود به ، كما نعتقد ، تصنيف لطبيعة ودرجات الطوائف في الجزاء ؛ بحيث إن كلاً منها تُجزى خيرها المطلوب ، وسعادتها الموفية على أعمالها في الحياة الدنيا ، وتلك سمة أيضاً أقرّها الإسلام وأكدها . . بقي أمرٌ ، قد يكون خطيراً ، هو ذهاب الفارابي إلى أنَّ هناك أنفساً لا تستأهل التشخّص بذواتها ؛ بل تضمحل عند انفصالها وتبطل القوى التي كانت لها ، وتنحل موادها إلى صور الاسطقسات كي تتشكل على هيئاتٍ مختلفة ؛ كإنسان أو حيوانٍ أو نبات ! .

إنَّ موقف أبي نصر هنا لا يخلو من صعوبات قد تجرّ إلى إثارة فكرة التناسخ في مذهبه ، (في حين أنه يتنكر لها في أكثر من موضع من كتبه) . ـ أو قد يؤدي إلى نظرةٍ حديثة تعتمد رأي بعض علماء الحياة من أنَّ المادة الطبيعية تخضع لدورات مستمرة ، تتغاير فيها صور الكائنات ، ولكنها تبقى هي في حقيقتها قوى تتجمع وتعاود تخلّقها في الدورة البايولوجية العامة ! .

تُرى هل كان الفارابي يعتقد أنَّ النفوس المذنبة الخاطئة الجاهلة قد يؤدي بها الأمر إلى هذا المصير الغريب ؟ . أمْ انَّ الفيلسوف رغب في رسم صورة مأساوية لأصحاب هذه الخطايا كي تكون رادعاً ووازعاً لهم من الاستمرار في غيّهم الذي يعمهون ؟ . . تُرى أيّهما أكثر خطورة : هذه الصورة الرمزية المؤلمة التي تخيلها الفارابي لهؤلاء ؟ أمْ أعمالهم في الحياة الدنيا ؛ مهما بلغتْ تلك الأعمال من سوء التقدير وقبح العاقبة ؟ !

أمرٌ ، في نظرنا ، يبقى محتاجاً إلى جواب !(٢٧٢) . .

١٠٧ ـ تلك فذلكةٌ لم يكن منها بدّ في الوصول إلى ما نقصده من تقديمٍ لآراء ابن سينا في الخلود ـ خاصة تلك النفوس التي استحالتْ إلى عقلٍ بالفعل بعد مفارقتها البدن ؛ لأنَّ قوامها ليست به ، بل البدن حجاب أعمالها بحسب الذات . علماً أنَّ فسادَ كل فاسد يكون عادة إما بورود ضده عليه ـ ونحن نعرف أنَّ لا ضدّ للجوهر العقلي ـ وإما بزوال أحد أسبابه كالفاعل أو الغاية أو المادة أو الصورة ، وذلك أيضاً غير متصور في جوهر النفس إذْ لا مادة لها ، فيمتنع إذن الزوال على هذا الجوهر لبقاء فاعله ؛ وهكذا يصبح أمر فناء النفس مستحيلاً ! . .

هذا الذي قلناه سابقاً هو تكثيف لموقف الأستاذ الرئيس عن النفس ، نوضّحه ونفصله فيما أورد وحاول من براهين على بقائها وخلودها بعد الموت . . ولسنا في حاجةٍ إلى البحث عن منابع القول بخلود النفس عند القدماء ، فتلك مسألة سبر التاريخ الفلسفي غورها منذ فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم ، لذا لا نبيح لأنفسنا حشر المقارنات بين ما قدّمه الأستاذ الرئيس وما قاله الأوائل ، فالتأثير والتأثر واضح كما أسلفناه من قبل . . . فابن سينا ـ رغم تأكيده حدوث النفس وجوهريتها وعدم قَبْليتها على البدن ـ يذهب إلى القول بعدم فنائها بعد الموت أيضاً ؛ بل يرى خلودها سرمداً . . ولقد ظنَّ بعض الباحثين العرب ؛ ومنهم الدكتور ابراهيم مدكور ؛ أنَّ في دعاوة ابن سينا حدوث النفس مع الجسم دفعة واحدة ، ثم قوله أنها تصدر عن العقل الفعّال ؛ نحواً من التناقض يصعب تبريره ! . أقول ، إنني لا أجد رؤية واضحة لهذا التناقض ؛ لأنَّ الفيلسوف يُقرّ ، بادىء ذي بدء ، بجوهريتها أي انها معنى من المعاني الكلية في العقل الفعّال ، وفي حال تلبسها بالبدن تعود صورة له ، وتقوم الصلة عندئذ بينهما على وجهٍ عرضي لا جوهري . . فكأن ابن سينا أراد القول بأنَّ العقل الفعّال ما زال هو مصدر كل ما هو مادي وغير مادي في عالمنا

الحسي هذا ، فليس هناك إذن أيّة إشكالات تُثار بخصوص معيّة النفس والبدن ، ووجود أحدهما في حال وجود الآخر ! . . أما ما يقال من تناقض فكرتي حدوثها وخلودها ؛ فمردود أيضاً لأنّ القاعدة السينوية تقول: « ليس إذا وَجَبَ حدوث شيء مع شيء يجب أنْ يبطل مع بطلانه ؛ إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه »(٢٧٣) ـ ونحن نعلم أنّ الصلة بين الطرفين ـ أعني النفس والبدن ـ عرضية كما أشرنا ، فاضمحلال البدن أو زواله لا يدعو إلى فناء النفس حسب هذه القاعدة . . يضاف إلى هذا صفة البساطة في جوهرها ، وهي ما تقرّره القاعدة الثانية التي تقول إنّ كل بسيط «ليس فيه قوة أنْ يفسد » ـ فإذن ليس لها هذا الأمر إطلاقاً ، بل الأرجح ، في مثل هذه الحال ، أنْ نرتفع بدلالة التناقض هذا إلى مشكلة صدور المادي عن اللاّمادي ـ أعني صدور الأشياء المحسوسة عن العقل الفعّال الخالص المبرّء عن المادة ـ وتلك في نظرنا ضلالة لم يتمكن من تجاوزها جميع أنصار المدرسة الفيضية في الإسلام .

وأيّاً ما كان ، فإنّ ابن سينا يسوق لنا عدة براهين على خلود النفس ، نأتي على ذكرها في أدناه :

(١) ـ طبيعة الصلة بين النفس والبدن :

يذهب الفيلسوف إلى عرضية هذه الصلة كما أشرنا من قبل ـ لذا فإنّ القوىٰ الجسمانية كلها إما أعراضاً أو صوراً مادية ؛ أي قائمة في مادة ، ومحال أنْ تفيد الأعراض أو الصور تلك وجود ذاتٍ قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق . ومحال أنْ تكون علّة قابلة لأنّ النفس ليست منطبعة في البدن بوجهٍ من الوجوه . ومحال أيضاً أنْ يكون البدن علّة صورية أو كمالية للنفس ؛ بل العكس هو الأرجح ! . . فإذن ليس تعلّق النفس بالبدن تعلّق معلول بعلّةٍ ذاتية ؛ بل صلة سيّد بمسود ، وآمر بمأمور . ولا يضير السيّد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغيرّ ، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد(٢٧٤) .

(٢) ـ برهان البساطة :

إنّ كل تركيبٍ خاضعٌ للفساد ـ تلك مقولة لا يختلف عليها رأي الفلاسفة والعلماء قديماً ، بينا ليس هم كذلك بالنسبة للبسيط . . ولّما كانت النفس توصف بأنها جوهر بسيط ، فليس من الممكن أنْ تحتوي على أمرين متناقضين ؛ وهما الوجود والفناء معاً ! . لأنّ الوجود صفة ذاتية في النفس ، فلو كان الفناء كذلك لأصبح البسيط مركباً من صفتين متناقضتين . أما الجسم فهو مركب من عناصر عدة تقبل الزيادة والنقصان والتجمع والتفرقة ؛ لذا فمن الطبيعي أنْ يلحقه الموت حين تتحلل أجزاؤه ؛ وفي هذه الحال لا يكون فناؤه سبباً في فناء النفس التي اتصلتْ به من حيث « إنّ

الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أنْ يجتمع فيها فعل أنْ يبقىٰ وقوة أنْ يفسد ، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أنْ يجتمع هذان الأمران . وأقول بوجه آخر مطلق أنه لا يجوز أنْ يجتمع في شيء <أحادي> الذات هذان المعنيان ، وذلك لأنَّ كل شيء يبقىٰ وله قوة أنْ يفسد فله قوة أيضاً أنْ يبقىٰ ، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري . وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان هو طبيعة القوة . فاذن يكون له في جوهره قوة أنْ يبقىٰ وفعل أنْ يبقىٰ لا محالة ليس هو قوة أنْ يبقىٰ ؛ وهذا بيّن[٢٧٥] ! . »

أما كيف ادّعىٰ ابن سينا فرضية بساطة النفس هنا ، فسببه ـ كما اعتقد ـ ميله القوي إلى انها جوهر لا يفسد ، لأنها ترجع في وجودها إلى شيء لا يبطل ولا يحدث وهو (العقل الفعّال) أو واهب الصور . وما زال الأمر كله يخضع للنظر ؛ محض النظر فحسب ، فليس لنا أنْ نلوم الشيخ الرئيس لموقفه هذا أو ذاك ، فتلك فرضيات لا تقوم عليها قائمة في علم النفس الحديث! .

(٣) ـ الدليل الفائق للطبيعة :

يعتبر هذا الدليل عوداً إلى فكرة السيّد والمسود التي أشرنا إليها ـ لأنَّ النفس تحل في البدن كما يحلّ الملك في مدينته أو الربان في سفينته ، فالملك والربان غير المدينة والسفينة طبعاً ، وما يلحق الأخيرين لا يلحق الأولين حتماً . لذا فإنَّ الصورة التي تتمثّلها النفس في حال هذه المفارقة عن البدن هي أنها تدرك المجرّد وتدرك نفسها حيث « إنَّ كل شيء من شأنه أنْ يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أنْ يعقل ، فيلزم من ذلك أنْ يكون من شأنه أنْ يعقل ذاته . . . وكل ما يكون من هذا القبيل ؛ غير جائز عليه التغيير والتبديل . »[٢٧٦] .

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ ما أثبته الشيخ الرئيس بخصوص فردية النفس وأنها واحدة بالذات باختلاف أزمنة حدوثها وهيئاتها ؛ يؤدي بنا إلى نفي فكرة النفس الكلّية عنه ـ التي حاول بعض الدارسين إضافتها إلى الفارابي ونفينا ذلك في بَدْء حديثنا عن خلود النفس ـ مع ملاحظة أنَّ لهذه الأنفس ثلاث درجات وذلك حسب مرتبتها في الكمال : فهناك طائفة بلغتْ أقصى مراتب الفضيلة والمعرفة ؛ فإنَّ هذه ترتفع إلى عالم العقل الخالص المبرأ من أدران الحياة المادية . وطائفة لم تبلغ ما بلغتْ إليه طبقة الكاملين في العلم والعمل ـ وهي الطبقة الوسطىٰ ـ فأولئك هم أصحاب الميمنة الذين لا يصلون دفعة واحدة إلى مرتبة السابقين ، بل لا بدّ لهم من انقضاء فترة من الزمان كي تتطهر نفوسهم من شوائبها فتكسب عندئذ الهيئة النورانية شيئاً فشيئاً ، وتدرك عالم القدس والطهارة . وطائفة ثالثة هي أدنىٰ الطبقات مرتبة ، وهم أصحاب المشأمة ، المنغمسون في ديجور الظلمة والتيه الغارق في الضلال ، ولا منقذ لهم من هذا الثبور والبلاء إلاّ رحمة الله التي وسعت كل شيء . .

وللفيلسوف رأي طريف آخر في هذا التدرج الروحي للنفس وأعمالها يورده في إحدى رسائله[٢٧٧] ؛ حيث يقسم العالم ثلاث مراتب : عالم الحسّ أولاً ، وعالم الخيال والوهم ثانياً ، وعالم العقل ثالثاً ـ ويبدأ حديثه عن الأخير (عالم العقل) فيضعه في أعلىٰ عليين . . ثم عالم الخيال والوهم حيث يضعه في العطَب وهو برزخ بين حالين . . وأخيراً عالم الحسّ وهو دنيا القبور ذاتها! . . فكأن التطهير هنا نسقٌ صاعد نحو العقل كي يستخلص في نهايته الحكم الحق الذي يقوده إلى جنةٍ عرضها السموات والأرض أُعدّتْ للمتعقلين! ! . . أما إذا أخفق إنسان هذه الأرض في ذلك فتلك عندئذ هي المأساة الكبرىٰ التي ستعوده إلى أنْ تكون « الجحيم هي المأوىٰ! . . »

تُرىٰ ما قول فيلسوفنا العالم في الحديث المأثورِ الذي يعتمده الامام الغزالي ، والمعروف في كتب الأسانيد ، من أنَّ « أكثر أهل الجنة البُلْه! . . » ـ تُرىٰ أيصح حديث كهذا في زحمة العقل التي يدعو إليها الأستاذ الرئيس ابن سينا؟ .

حقاً إنها قسوة الفلسفة التي لا ترحم ولا تُجيرا! .

١٠٨ ـ ويجرّ الحديث عن خلود النفس إلى أمرين لهما أهميتهما من الناحية الفكرية والعقائدية وأعني بهما : رفض تناسخ الروح من جهة ، وإيضاح السبيل في عودتها ومعادها في اليوم الآخر ، من جهة اخرى.

ولعل الفيلسوف أعطانا المهماز الصريح سابقاً في دحض فكرة التناسخ حينما قرّر انَّ كل بدن يستحق مع حدوث تركيبه حدوث نفس له . وهذه النفس لا تتعدّد وليس لها أنْ تنتقل من بدنٍ إلى آخر . يضاف إلى هذا انَّ كل كائن حي يشعر شعوراً ذاتياً بنفسه إنها واحدة ، وإنها تتصرف ببدنه بشكلٍ فردي . ولو كان لهذا الكائن نفس غير هذه النفس تقمصته عن طريق التناسخ لما أحسّ وأدرك هذه الوحدة الشعورية التي تعمل بشكلٍ وحدوي دقيق[٢٧٨] .

والسؤال الذي يُثار حول تناسخ الأرواح ـ سواء كان نسْخاً أو مسْخاً أو رسْخاً أو فسْخاً[٢٧٩] ـ هو ما الذي دفع جُلّ الفلاسفة في الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي والشيرازي وغيرهم من حكماء العرب إلى رفض نظرية التناسخ هذه من خلال تقديمهم الأدلة على بطلانها وعدم سلامتها ؟ ـ في حين أننا لا نجد في تعاليم الإسلام ما يشعرنا بأي اهتمام إزاء هذه الفكرة الموغلة في القدم شرقاً وغرباً ! . .

أقول ، في الإجابة على سؤال كهذا ، أننا حين نسبر غورَ تاريخنا السياسي والعقائدي نجد أنَّ هناك فرقاً عديدة للباطنية ظهرت ثم بادتْ ـ في الكوفة والبصرة والبحرين ـ كانت تدعو وبشكلٍ صريح إلى التمسك بهذه النظرية علىٰ اختلاف صورها ودرجاتها . وقد ضمّ التاريخ إليها فئاتٍ

حملت أسماء أصحابها ، وهي في حقيقتها نزعات حادّة مثّلها أفراد لا يتعدون أصابع الكف الواحدة عداً ! . . أجلْ ، كان لهؤلاء تأثيراتهم على هذا الجانب الفكري في الإسلام وذلك لغلبة روحانية النفس وعقلانية الجدل على هذه الفرق الغالية التي مارستْ دعاواها بكل ما تملك من وسائل المعرفة الباطنية وطرائقها! . . بهذا نبرّر بروز ظاهرة الدحض التقليدي لهذه النظرية عند الفلاسفة ؛ لأنَّ في دحضها تأكيداً للاتجاه الإسلامي السليم ؛ رغم ما في أدلة الرفض من ضعفٍ وتكلّفٍ واضحين ؛ ورغم انَّ الكتاب الكريم يبيح لله صراحة تعدّد الموت وتعدّد الحياة بالنسبة للأفراد والجماعات حيث يقول: « وكنتم أمواتاً فأحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون » (البقرة ـ آية ٢٨) ـ فهناك إذن دورة رباعية تتكرّر نحو انسان هذا الكون بقدرة القادر الذي لا تجد لقدرته تبديلاً ! . . وتبقى قضية التناسخ هذه في حاجةٍ إلى إمعان نظرٍ وتدبرٍ وحكم .

١٠٩ ـ أما مسألة عودة النفس إلى عالمها الآخر أو ما يسمى بالبعث في يوم الحساب ، فتلك من جليل الكلام ودقيقه ، وقد أقرتها الأديان السماوية بالإجماع ، وأكدتْ ثنائيتها ؛ أي عودة النفس والبدن معاً ، كي تجزى كل نفس بما فعلتْ إنْ خيراً فخير ، وإنْ شراً فشر . . وقد تباين الفكر تجاه هذا الأمر ، ومال الفلاسفة إلى تثبيت جانب البعث الروحي فحسب[٢٨٠] ، متناسين آلة البدن وأعضائها . ونهض الامتناع العقلي لديهم على دلالة ذهنية ـ عقلية خالصة . . أما إذا قيس الموقف من بُعْدٍ ديني أو عقائدي فالأمر عندهم معترف به ، ولا يمكن تكذيب إشارة الكتاب الكريم: « بلى قادرين على أنْ نسوّي بنانه » وأقوال النبي (ﷺ) وأحاديث السُنّة في ذلك . . فاسمع ابن سينا يقول: « إنَّ المعادَ منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ؛ وهو الذي للبدن عند البعث ؛ وخيراته وشروره معلومة لا تحتاج إلى أنْ تُعلم ، وقد بسطتْ الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله حالَ السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . . ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدّقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس للأنفس . . . والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإنْ اعطوها ، فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول . . . فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها ؛ فإنَّ البدنية مفروغ عنها في الشرع . »

فالحكماء الإلهيون إذن ـ في رأي ابن سينا ـ يغلّبون الرغبة فحسب في حكمٍ دقيق كهذا الحكم ! . . والرغبة ـ كما نعرف ـ لا ترتفع إلى مستوى الحكم العقلي فهي دونه في الحالات كافة . . لذا يبدو أنَّ الاستاذ الرئيس ، رغم الذي قال ، فقد سجّل على نفسه موقفاً كان فيه أكثر صراحة وميلاً إلى البعث الروحي ؛ خاصة في رسالته الموسومة (الأضحوية) ـ بينا لم يُشر في كتبه المتأخرة ككتاب الإشارات والتنبيهات إلى ما قرّره سابقاً ؛ بحيث إنَّ لفظ (المعاد) لم يرد في كتاب

الإشارات حسب قائمة المصطلحات التي أوردها محقّقه الدكتور سليمان دنيا ـ ومن هنا جاز لنا افتراض انَّ الفيلسوف لم يعد مهتماً بهذه المشكلة التي أشغلته في صدر شبابه، ومن حيث أنها في نظره أقرب إلى جدليات علم الكلام وليست من المشكلات الفلسفية بالذات، وأنَّ موقفه هذا لا يخرج، في رأينا، على وسائل المنهج وطرائقه التي سلكها الفيلسوف، لأنَّ الأساس الرئيس في نظره هو تحقيق الدليل على خلود النفس فحسب!...»[281]

وينبغي، في رأي كاتب هذه الصفحات، أنْ نضع الموقف السينوي في بُعْده الذي أراده الحكيم له؛ وهو ضرورة الفصل أولاً بين مرحلتين في البعث هما: مرحلة العالم الوسيط أو ما يسمىٰ (البرزخ) ـ ومرحلة اليوم الآخر أو ما يسمى بـ (القيامة).. فإذا تمَّ هذا الفصل بينهما، وضحتْ المشكلة الجدلية ولا تحتاج إلى كثير تدبّر لفهمها واستيعابها: فالأولىٰ منهما حديث عن انفصال النفس عن بدنها؛ وسعادتها أو شقائها المرحلي، والثانية تمثّل ما سيتأدىٰ عن طريقها في الوصول إلى مرحلة اليوم الآخر، بعد تطهرٍ للإنسان ذاته، أيّاً كان هذا الإنسان، وعودته روحاً خالصاً أو مركباً تركيباً جديداً لا تدركه العقول والأبصار!..

ومن العجيب حقاً هذه الضجّة التي افتعلها بعض الدارسين ـ والمقلدين لهم ـ حول موضوع البعث الجسماني، وأن العقل الإنساني لا يمكن له إقراره بأي شكلٍ من أشكاله؛ وإلاّ صحَّ عندئذ بعث المجدوع الأنف والمقطوع الرأس، وهذا مستقبحٌ في صفات أهل الجنة!!.. مَنْ قال لهؤلاء انَّ للعقل صلاحية افتراض هذه الصورة المأساوية لبني البشر؟.. ومَنْ دفع به (أعني العقل) ـ وهو قدرة محدودة القوى ـ إلى رفض الإيمان بالبعث على هذه الشاكلة؟.. تُرىٰ كيف جاز للعقل الفلسفي أنْ يؤمن بالخلود ويتيقنه وهو محض خيال شعري في ثبوته ونفيه!. بينا رفع الدارسون عقيرتهم ضد العقل منكرين عليه إيمانه في قضية البعث هذه؟. تُرىٰ متىٰ أمكن للعقل إبرام القضايا السابقة، كي يدّعي لنفسه افتقاره إلى القدرة في إبرام هذه القضية بالذات؟.. حقاً إنّنا نحمّل أنفسنا فوق طاقتها وأكثر من سعيها، والله يقول في محكم كتابه: لا يكلّف نفساً إلاّ وسعها ـ وتلك هي كلمة الحق الذي لا ريب فيه ولا انفصام!..

***

١١٠ ـ ونتناول الموضوع الآن من زاويةٍ أخرى؛ بعد أنْ أوجزنا القول في وجود النفس وحدوثها وجوهريتها، وبعثها ونشورها ـ لنتحدث عن قوىٰ هذه الأنفس وأنواعها، وما يرتبط منها بالحسّ وما يرتفع منها إلى النُطْق.. فممّا هو معروف تاريخياً أنَّ المعلم الأول أرسطوطاليس ذهب إلى تصنيفٍ رباعي لقوىٰ النفس؛ حدّده بالغازية والحسّاسة والمحركة والناطقة. بينا ذهب

ابن سينا إلى تصنيف ثلاثي دمج فيه بين الحسّاسة والمحركة معاً ـ لذا كان ميل فيلسوفنا العالم إلى هذا التقسيم أفلاطونياً أكثر منه أرسطوطالياً .

فقوى النفس إذن ثلاث هي ؛ النفس النباتية أولاً ـ وحدّها إنها كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي . . والنفس الحيوانية ثانياً ـ وحدّها إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . . والنفس الإنسانية ثالثاً ـ وحدّها إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، وكذلك من حيث يدرك الأمور الكلّية . . وجميع هذه القوى ، سواء كانت نباتية أمْ حيوانية أمْ إنسانية ، زائدة على أصل الجسمية ؛ بَلْهَ على طبيعة المزاج ! . . والمقصود بقول الفيلسوف أنها قوى) أي أنها هذا الشيء الذي عنه يكون التحوّل من حال الاستعداد ؛ أي القوة والإمكان ، إلى حال الفعل ؛ لذا نُعتت بالكمال أيضاً لأنها غاية .

وللنفس الأولى من هذه المجموعة ، وأعني النباتية ، ثلاثة منازع : غاذية أولاً ؛ وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه . ومنمّية ثانياً ؛ والغرض منها أنْ تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ ليبلغ كماله في النشوء . ومولِّدة ثالثاً ؛ والغاية منها أنْ تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من ناحية التخلّق والتمزيج ما يصير به شبيهها بالفعل ، وبهذا تكون حينئذ كمالاً أول لجسم طبيعي[٢٨٢] . وإذا أردنا أنْ نضع هذا التنظير في دلالة الصورة والمادة معاً ؛ فالصورة هنا هي الإستحالة التي تؤدي إلى مشابهة المغتذي ، وأما المادة فهي الغذاء نفسه . وكلا الأمرين ـ أعني التغذي والنمو ـ يستدعيان أصولاً ثلاثة :

الأول : الحصول على غذاء شبيه بالمغتذي والنامي من ناحية الماهية وبحال القوة .

الثاني : الالتصاق بهما (أي التغذي والنمو) ـ على ما هو عليه رأي المتقدمين ـ

الثالث : التشبه بهما في حال بالفعل حقيقة .

فكأن هناك محصّلة في رأي الفيلسوف لهذه القوى تترتب بشكل غائي : فقوى النبات مثلاً تتصيّر فتصبح غذاء للحيوان ، وقوى الحيوان تتصيّر فتصبح غذاء للإنسان ـ أما قوى الإنسان نفسه ؛ فإنّ هدف القوة المحركة البدنية هي تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن ، وغاية القوة المدركة تحصيل القوة العاقلة ، أو تحصيل قوى النفس الأخرى ؛ كالمتخيلة والواهمة والأوليات العقلية ، كما سيأتي .

والنفس الإنسانية تضمّ في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن والأعضاء من قوى ، لذا فإنّ تباين أشكال وصور الأعضاء هو ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحرّكة . وهذه القوى لا تتميز بعضها

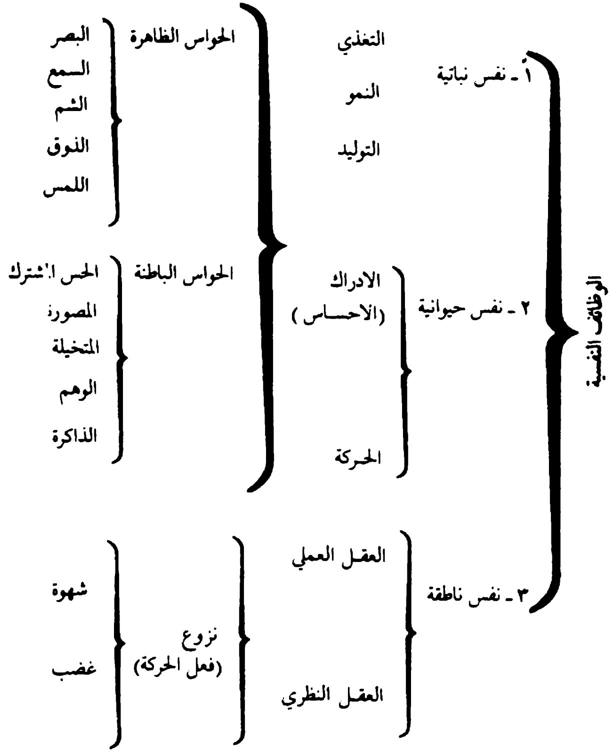
عن بعض بفصولٍ ذاتية ، كما نجد ذلك مثلاً في الأنواع النباتية والحيوانية ، بل يتمّ تمييزها على سبيل تدرجها ، أعني قَبْليتها وبَعْديتها ، وكذلك طاعة بعضها لبعض ، وخدمة بعضها لبعض ؛ حيث الأدنىٰ يخدم الأعلىٰ ولا عكس ! . ويكون الأعلىٰ صورة للأدنىٰ حسب اعتبارات معينة . . وتعتبر هذه القوىٰ جميعها أجزاء للنفس الإنسانية ؛ لأنّ كل مجموعة منها تُحدّد في موضع معيّنٍ من البدن . .

وأهمّ ما يهمنا في هذا الحديث هو أنْ نؤكد للقارىء تأكيداً لا يترك مجالاً لريبة ؛ ذلك أنّ الأستاذ الرئيس ابن سينا ، ومَنْ سبقه من المفكرين ، اعتبروا الوظائف التي أشرنا إليها (كالتغذي والنمو والتوليد) أعمالاً تقوم بها النفس ، فخلطوا في نظرتهم هذه بين الوظائف البايولوجية والوظائف النفسية ولم يفرقوا بينهما . ومن هنا وقع ابن سينا وغيره من المتقدمين في هذا التركيب غير المتجانس في دراساتهم عن النفس وقواها ـ مع العلم أنّ موضوع القوىٰ النفسية عند الأستاذ الرئيس لا مجال لها في دراسات علم النفس الحديث ؛ لأنها لا تخضع للاختيار والتجربة .

ولكن ابن سينا ، رغم ذلك ، قدّم لنا مواقف جيدة عن ظواهر هذه القوىٰ ، لولا أنّه ربطها ربطاً فوقياً لا يخضع لفهم علمي دقيق ! . لذا ظهرتْ لنا الناحية الفنية الرائعة طاغية على جانبها التجريبي : بَدْءاً من أحسن المراتب التي هبطتْ إليها ، وصعوداً متدرجاً إلى الغاية القصوىٰ ؛ فهي ككرةٍ تدور على نفسها ، ينعطف آخرها على أولها : « كما بدأكم تعودون ! »

والنفس ، في مثل هذه الحال ، تنزل من أعلىٰ تجرّدها إلى أنْ تصل مقام الحاسّ والمحسوس ، فتصير عند اللمس عين العضو اللامس ، وعند الشم والذوق عين الشام والذائق ، وينعكس الأمر في حال صعودها وتجوهرها .

١١١ ـ وفي التخطيط التالي ما يساعد على فهم هذه الوظائف النفسية :



ويتضح من هذا التقسيم الذي خطه الأستاذ الرئيس للوظائف النفسية نحو من الشبه مع التقسيم الذي وضعه المعلم الأول من قبل ، ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة ، حيث يذهب أرسطوطاليس إلى أنها ثلاثة فقط هي : الحسّ المشترك والتخيّل والذاكرة ، بينا يزيد ابن سينا حاستين أُخريين هما المصورة والوهم ، ويختلف كذلك عنه في درجات العقل . . ويشبه تقسيم ابن سينا ، إلى حدٍّ كبير ، التقسيم الذي ذهب إليه الفارابي في كتابه (فصوص الحكم) حيث يتباين مع تقسيمه الوارد في كتاب مبادىء آراء أهل المدينة الفاضلة[٢٨٣] . . وإنّه ليترتب على هذا

التقسيم ، تقسيم آخر يتفرع الى شعبتين هما : الحواس الظاهرة والحواس الباطنة ، أي أنَّ الإدراك منه ما هو حسي ومنه ما هو عقلي ؛ كما سنوضح مستقبلاً .

والذي نحن واجدوه ؛ أنَّ المفكرين الأقدمين عموماً لم يميّزوا بين الإحساس والإدراك ؛ بل ميّزوا بين إدراك المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، والمحسوسات المشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع والحركات والقُرب والبُعْد وما إليها ، وميّزوا كذلك بين الحسّ - وهو ملكة إحساس - والإحساس ؛ الذي هو فعل الحسّ . ثم أدركوا جوانب الإحساس الثلاثة : الإدراك والوجدان والنزوع - ولكن ابن سينا تميّز عليهم بأنه اعتبر الإحساس ظاهرة أو وظيفة نفسية تحدث نتيجة انفعال . ومال إلى الأخذ بدلالة المؤثر والتأثير ، والمنبّه والتنبيه ومفهوم الوسط ، مضافاً إليها خاصية الكيف والكم ؛ بمعنى صفة الشدّة والضعف ، وهو موقف يقرّب ابن سينا بعض الشيء إلى علماء النفس المحدثين ، رغم أنه لا يرى أنَّ الإدراك قوة سارية في المادة ، بل أنَّ ما يسمى بالحواس الظاهرة والباطنة هي مظاهر للإدراك فحسب ، وليست هي مدركات حقيقية - وذلك أنَّ كل ما يقال عنه إنه محسوس ينبغي أنْ يحصل منه عند الحسّ أثر معيّن ، فإنْ لم يحصل هذا الأثر فيكون محسوساً بالعرض . وفي حال حصوله فإنَّ الإحساس به إما أنْ يكون بوساطة شيء آخر أو لا يكون ، وعندئذ يصبح المحسوس الأول هو المحسوس الثاني ؛ والعكس بالعكس . .

ومن جهةٍ أخرى ؛ فإنَّ المحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس لا الأمر الخارجي المطابق لها - والمقصود بالحالين : الإحساس أولاً ، أي بمفهوم اللفظ الأجنبي Sensation للدلالة الأولى . أما الثانية ؛ فما نعبّر عنه بمفهوم الإدراك الحسي perception أو إدراك المحسوسات . فالموقف الأول حال شعورية ترتبط وتنتج عن تأثر مراكز الحسّ في الدماغ عن طريق منبهٍ معيّن ، والموقف الثاني نوعٌ من الاستجابة يهدف إلى القيام بضربٍ محدودٍ من السلوك في عملية تصورٍ ذهني للأشياء الخارجية . . ويلعب الانفعال العصبي ، في رأي الفيلسوف ، دوراً مهمًا في ظاهرة الإحساس ؛ حيث ينتقل خلال الأعصاب بوساطة ما يسمى بالروح (بمعناها المادي) فيصل المراكز الحسية في الدماغ ، أي إلى الحسّ المشترك فيستلم منه التأثيرات التي ينقلها بدوره إلى المراكز المخصّصة لها في الدماغ . وهذه الصورة تتباين مع علم النفس الحديث ، لأنَّ الروح هنا هو العامل الرئيس في حركة الأعصاب ، لا الخلايا ، كما هو عليه رأي المعاصرين .

١١٢ - ويسلك الأستاذ الرئيس في عرضه للحواس الظاهرة منهجاً يعتمد فيه على ما هو أعم وما هو أكثر بساطة . فنراه يبدأ بحاسّة اللّمس ، وينتهي إلى ما هو أكثر تعقيداً وهي حاسّة البصر[٢٨٤] . . بينا في مأثورات المعلم الأول نجد طريقاً يسلك فيه ممّا هو أكثر تعقيداً إلى ما هو أكثر بساطة وعموماً ؛ حيث يبدأ بحاسّة البصر وينتهي إلى اللّمس .

وتترتب الحواس الخمس عند الفيلسوف بتنظيم صاعد ـ كما ذكرنا ـ ويرى أنّ اللّمس ليس نوعاً واحداً بل هو جنس لأربع قوى منبثّة في الجلد كله : الأولى قوة إدراك التضاد بين الحار والبارد ، وهذا ما نسميه بحاسّة الحرارة والبرودة . والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب . والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين . والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس ـ ومن هنا أجاز ابن سينا لنفسه إبلاغ هذه الحواس الخمس إلى ثمانية ! . .(٢٨٥) ولا أجد ضرورة ملحة في الحديث عن هذه الحواس الخمس وتفاصيلها أكثر مما قلناه ؛ فكتب الشيخ الرئيس توضحها وتشير إلى أعدادها بما هو فرض كفاية لكل دارس أو باحث .

١١٣ ـ أما الحواس الباطنة ؛ فإنّ حديث الفيلسوف عنها لا يخلو من إبهام وغموض في بعض مواطنه ، سببه الخلط أحياناً بين المفكرة والمخيلة والمذكرة . ومهما يكن فإنّ الحواس الخمس غير كافية لقيام المعرفة الإنسانية أو الإدراك الحسي ؛ لأنّ مساربها ظاهرة وتعاملها يتمّ مع ما هو ظاهري من المحسوسات وما هو مفترق ، ولا بدّ لهذا المفترق ، في رأي الفيلسوف ، من محصّلة باطنية في الكائن تجتمع لديها مؤثرات القوى تلك ليبدأ عملها في التنسيق والترتيب والتوزيع ، بحيث تبدو الصورة الحسيّة حتى بعد غياب محسوسها ؛ وهذه المحصّلة سُميتْ بـ (الحسّ المشترك) الذي هو مركز نشاط الحواس الباطنة . وقد استعار القدماء مصطلحاً يونانياً مُعَرباً له ، هو (فنطاسيا) ـ مع ما يضاف إليه من قوى أخرى تحفظ صور المحسوسات ؛ كالمصورة والمفكرة للإنسان ، والمخيلة للحيوان . . وجماع قوى الحواس الباطنة هي : الحسّ المشترك والمصورة والمتخيّلة والوهم والذاكرة (لاحظ التخطيط السابق) .

وأيّاً ما كان ، فإنّ وظيفة هذه الحواس الباطنة الرئيسة هي قبول الصور المتأدية إليها من الحواس الظاهرة ، كي تجمعها وتحفظها وتتصرف بها . فإنّ بعض هذه القوى تدرك صور المحسوسات كالحسّ المشترك ـ والحافظ لها هو المتخيلة . وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات كالوهم ، وإنّ الحافظ لها هي الذاكرة(٢٨٦) . . ومثال ذلك بالنسبة للحسّ المشترك (الذي اعتبره أرسطوطاليس مجموعة الحواس الظاهرة) ـ إنّنا نحكم عند رؤية العسل بأنه حلو ؛ فلولا أنّ قوة واحدة اجتمع فيها حِسّان من حلاوةٍ ولون في شيءٍ واحد ، لما حكمنا بأنّ العسل حلو ، وإنْ لم نحسّ في الوقت بحلاوته(٢٨٧) . . وفي رأي الفيلسوف أنّ وظيفة الحسّ المشترك والقوة المصورة واحدة ، رغم تشعبهما في قوى الحسّ الباطنية إلى مرحلتين من حيث أنهما لا تختلفان في الموضوع بل في الصورة ، لأنّ القبول غير الحفظ ، والعمل الأساس للمصوّرة هو حفظ صور المحسوسات دون أنْ يكون لها أي فعل صادر عنها . ولكننا نستعيد هذه الصور في مناسبات مختلفة ، ونجمع بعضها إلى بعض ، ونفصل بعضها عن بعض ؛ فنكوّن صوراً خيالية غير موجودة في الخارج ـ كما

يحدث في أحلام النوم وخيالات اليقظة . . ففينا إذن قوة أخرى تقوم بهذه المهمة ، وتسمى بالنسبة للحيوان (متخيلة) وبالنسبة للإنسان (متفكّرة)[٢٨٨] .

أما الوهم أو القوة الوهمية التي سلطانها سارٍ في جميع الدماغ ، فهي ليست من أعمال العقل ؛ لأنّ الإنسان يشارك فيها الحيوان الأعجم في إدراك المعاني الجزئية التي لم تتأد من الحواس إليها ؛ مثل إدراك الشاة معنىً في الذئب غير محسوس[٢٨٩] . . لذا فإنّ إدراك هذه المعاني دليل على وجود قوة تدركها ، وكونها ـ كما يقول الشارح الطوسي ـ ممّا لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . . أما الذي يحفظ هذه المعاني التي أدركها الوهم فهو القوة التي نسميها الحافظة أو الذاكرة ، وتتباين عن الخيال لأنّ وظيفتها الحفظ والتذكّر فحسب .

ونشير ، في ضوء هذه الصورة ، إلى رأيٍ دقيق أورده شارح الإشارات الطوسي تعليقاً على أقوال الشيخ الرئيس ؛ حيث يقول : « إنّ حامل المتصرّفة والوهمية عضو واحد ، ومذهبه أنّ القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذن صدور فعلين مختلفين ـ هما الإدراك والتصرّف ـ عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً ، وهذا شيء لا يمكن أنْ يذهب على مثل الشيخ . فإذن مراده من قوله : (الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة) ـ إنّ جميعها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة ـ التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل ـ لا شك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ ، وليس بالاتفاق هي الوهمية بالذات ؛ بل مراد الشيخ من ذلك: إنّ المبدأ الذي ينسب إليه التخيّل والتفكّر والتذكّر والحفظ هو الوهم ، كما إنّ مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة ، ولذلك جعله حاكماً رئيساً على القوى الحيوانية[٢٩٠] » .

ويستعمل ابن سينا مصطلح الوهم هنا بما يساوق لفظ الظن ـ مع العلم أنّ كلمة (الوهم) لا مساوق لها في اللغة اليونانية ؛ وقد تعود أصلاً إلى مصطلح المعلم الأول (فنطاسيا) الذي اشتقّ من دلالة (فاوس Phaos) أي النور ، وقد استعمل من قبل الرواقيين المتأخرين .

١١٤ ـ ويرسم الأستاذ الرئيس صورة دقيقة لهذه العملية الإدراكية فيقول : « الحسّ يأخذ الصورة عن المادة . . . مع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالتْ تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة من جميع لواحقها ، ولا يمكنه أنْ يستثبتْ تلك الصورة إنْ غابتْ المادة ، فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له . وأما الخيال فإنّه يبرّىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه الى وجود مادة ؛ لأنّ المادة ـ وإنْ غابتْ أو بطلتْ ـ فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، إلاّ أنها لا تكون مجردة عن

اللواحق المادية ، فالحسّ لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً ، ولا جرّدها عن لواحق المادة . وأما الخيال فإنّه قد جرّدها عن المادة تجريداً تاماً ، ولكنه لم يجردها ألبتة عن لواحق المادة ، لأنَّ الصورة في الخيال هي حسب الصورة المحسوسة وعلى تقديرٍ مّا ووضعٍ مّا . . أما الوهم فإنّه قد تعدّى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد ، لأنه ينال المعاني التي ليستْ هي في ذواتها بمادية ؛ وإنْ عرض لها أنْ تكون في مادة ، وذلك لأنَّ الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أنْ تكون إلاّ لمواد جسمانية . . والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور ، فإذن هو يدرك أموراً غير مادية ويأخذها عن المادة . فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين ؛ إلاّ إنّه مع ذلك لا يجرّد هذه الصورة عن لواحق المادة ، لأنّه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس إليها ، ومتعلقة بصور محسوسة مكيّفة بلواحق المادة ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها[٢٩١] » .

أما مراكز ومواطن هذه القوىٰ ، كما تصورها ابن سينا ـ اعتماداً على التشريح الفسلجي للدماغ ومناطق الحواس الباطنة فيه كما قرّرها القدماء ـ فقد أضافها الفيلسوف إلى تجاويف الدماغ التي اهتم بها كثيراً باعتبارها ممرات للروح النفساني في الكائن الحي . لذا فلكل قوة من هذه القوىٰ آلة جسمانية خاصة بها : فالحسّ المشترك (= فنطاسيا) يقع في أول التجويفين الأماميين ، والمصورة تقع في آخر التجويفين الأماميين ، أما التخيل أو المخيلة فيقع في أول التجويف الأوسط ، ومركز الذاكرة في التجويف الأخير[٢٩٢] .

ويبدو أنَّ الأستاذ الرئيس ، في تحديده هذا ، قد وقف على نظريات بوزيدونيوس وثيموسيوس في تعيين مراكز معينة في المخ للوظائف السايكولوجية المختلفة ؛ لأنّه ينحو نحوهما في هذا الصدد ، وإن اختلف عنهما في التفاصيل . فهو يضع مراكز الوظائف النفسية في تجاويف الدماغ مخالفاً بذلك جالينوس الحكيم وبوزيدونيوس اللذين يضعانها في جسم المخ . ثم هو يختلف عن ثيموسيوس في عدد هذه الوظائف وفي أماكنها ومراكز الحواس الباطنة[٢٩٣] . . وبهذا يسجل ابن سينا تقدماً واضحاً في مجال العلم أكثر ممّا حصلتْ عليه العصور القديمة والوسطىٰ . ويعود الإدراك الحسي لديه عبارة عن تنْبيه فسيولوجي من جهة ، وعملية نفسية من جهة أخرى ، يتلازمان معاً لأداء صورة (ميتا ـ سايكولوجية) غير مادية بسواء بسواء ! .

١١٥ ـ تلك هي إذن نوازع القوىٰ التي ترتبط بالحسّ . أما ما يتعلق ويرتفع منها إلى النطق ؛ فلها حديث آخر نسوقه إليك الآن : ونعني به (العقل) وطرائق (المعرفة) الإنسانية . . ولسنا الآن بصدد عرض وتطور هذه القضية (كمشكلةٍ وموقف) ـ منذ أرسطوطاليس والاسكندر الأفروديسي وثيموسيوس والأفلاطونية المحدثة ـ فقد أوضحنا ذلك في كتابنا الموسوم (فيلسوفان

رائدان ـ الكندي والفارابي) بما فيه الكفاية[٢٩٤] . . لذا فإننا نلج مع ابن سينا من بابه الضيّق الذي تحدث فيه عن العقل وقواه ووسائل معرفته ؛ مع ميلنا إلى أنّ الأستاذ الرئيس كان أكثر تطلعاً نحو مدرسة الاسكندر الأفروديسي في قضية العقل منه إلى المواقف الأخرى[٢٩٥] .

فالنفس الإنسانية أو الناطقة تتفرع قواها العقلية إلى مفهومين : أحدهما يسمى القوة العاملة التي تتساوق أفعالها مع الروية في التطبيق العملي للسلوك الجزئي عند الفرد بما يدرك من صفات الأشياء حُسْنها وقبحها ، كمالها ونقصانها . والآخر يسمى القوة العالمية ـ والتمييز بينهما يطابق التمييز بين قوةٍ محركة وقوة مدركة في النفس . وكلا المفهومين السابقين يُطلق عليهما مصطلح (العقل) ـ فالأول ينعتْ بأنّه عملي والآخر بأنّه نظري . . أما العقل بحدّ ذاته ؛ فهو جوهر متبرىء من المواد نشير إليه بقولنا : (أنا) . وعن طريقه يحصل لنا تصور المعاني وتأليف القضايا وتركيب الأقيسة . فهو إذن قوة تجريدٍ للصورمن موادها، وهو سبيلنا أيضاً إلى إدراك الجواهر والكليات ، والوسائل والغايات ، والعلل والمعلولات ، في هذا الكون الواسع ! .

وفي التنظير السينوي لهذا العقل نجد أنّ هناك قوتين : إحداهما إنسانية تشمل أفراد البشر كلهم على حدٍّ سواء ، والأخرى قدسية لا ينالها إلاّ المطهرون من الناس ! . أو بتعبير آخر إنها فائقة على العقل الإنساني السوي : فالأولى من هذه القوى تسمى **عقلاً هيولانياً** ؛ وهي مجرد استعداد لإدراك المعقولات فحسب ؛ وتكون نسبة هذه القوة إلى الصورة المجردة نسبة مطلقة ؛ بحيث لا تقبل شيئاً من الكمال ، ومثالها قوة الطفل على الكتابة ، فهي موجودة لكل شخصٍ من النوع ، وسبب إضافتها إلى نعت (الهيولى) هو محض تشبيهٍ لها بالهيولى الأولى التي هي ليست بذاتها حاملة لصورة معينةٍ من الصور ؛ بل هي موضوعة لكل صورة . وكذلك الأمر بالنسبة لهذا العقل ؛ فهو استعداد لتقبل سائر الصور ! . . والثانية من هذه القوى تسمى **عقلاً بالملكة** ـ وهي التي تقبل المعقولات الأُول التي بها نتوصل إلى المعقولات الثواني . ويجوز اعتبار هذا العقل استعداداً ممكناً لأنه يختزن الصور اختزاناً ـ والمقصود بعبارة (المعقولات الأول) هي المقدمات التي يقع بها التصديق بغير اكتساب ، ولا يجوز خلو العقل عنها في أي وقتٍ من الأوقات ؛ ومثال ذلك اعتقاد الإنسان أنّ الكل أعظم من الجزء ، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد ؛ متساوية هي أيضاً . ويطلق ابن سينا على هذه المعقولات مصطلح (الأوليات) في دراساته المنطقية[٢٩٦] . . أما المعقولات الثواني فتتضمن العلوم المكتسبة ؛ إما بوساطة التفكير أساساً ، أو بسبيل آخر هو الحَدْس الذي يقصد به إصابة الحدّ الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحدّ الأكبر إذا أُصيب الأوسط ؛ فهو إذن انتقال من معلوم إلى مجهول . . أما القوة الثالثة من هذه القوى فتسمى **عقلاً بالفعل** (أو عقلاً بالقوة بالنسبة لما فوقها) ـ وهي القدرة على مطالعة تلك الصور المخزونة ؛ أي المعقولة والمكتسبة ؛ وما أسميناه بالمعقولات الثواني ـ ولها هذه القدرة متى شاءت بلا تكلف أو

اكتساب ؛ كقوة الكاتب مثلاً المستكمل للكتابة ؛ إذا كان لا يكتب . . أما الرابعة من هذه القوى فتسمى عقلاً مستفاداً ؛ وهي القوة المستحضرة للصور التي فيها بالفعل ؛ فتعقلها بالفعل وتعقل أنها تعقلها بالفعل ، بمعنى آخر أنها حصلت فيها الصور الأولية والثانية والعليا المستفادة من العقل بالفعل ؛ ومثاله قوة الكاتب إذا كتب . . وعند هذه القوة الرابعة تتمّ قوى العقل للجنس الحيواني والنوع الإنساني على السواء(٢٩٧) .

وجميع هذه القوى الأربع ؛ لا يتمّ تدرجها المعرفي (أعني خروجها من حال بالقوة إلى حال بالفعل) إلاّ بسبب عقل دائم بالفعل ؛ بحيث إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً مّا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور التي تكون مستفادة من خارج ، أي أنّ الصور تلك تفيض من عقل آخر غير العقل الإنساني ؛ هو العقل الفعّال ، أو ما يسمى بـ (واهب الصور) .

١١٦ ـ أما إذا عدنا إلى القوة القدسية أو ما يُدعى بـ (العقل القدسي) ـ فهو عبارة عن استعداد قد يشتد في بعض بني البشر حتى لا يحتاج في حال اتصاله بالعقل الفعّال إلى كثير جهدٍ أو إلى تخريجٍ أو تعليم ! . . فكأنه يعرف كل شيء ، وهذه الدَرَبة هي أعلى درجات الاستعداد . وهذا العقل هو من جنس العقل بالملكة ، إلاّ أنّه رفيع المستوى جداً ، بحيث لا يستبعد أنْ تفيض الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي على المتخيلة فيه فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلةٍ محسوسة تارة ، ومسموعة أخرى(٢٩٨) . . . ولا يكون هذا إلاّ للمختارين من البشر كالأنبياء والأولياء ! .

وعلى الرغم من تحديد ابن سينا لمفهوم هذا العقل القدسي ؛ فإنّ الأمر يبقى غير واضح إذا قيس إلى العقول السابقة : أهو عقل خامس ، أمْ انه استعداد عالٍ للعقل المستفاد نفسه ؟ . . في حين اننا نجد أنّ الفيلسوف يؤكد لنا أنّ العقل الفعّال هو العقل الفائق والخارج معاً ؟ . . فكيف إذن يعود العقل القدسي رئيساً على العقول السابقة وموجهاً لها ؟ . . لعل هذا الإبهام هو الذي سيؤدي إلى إضعاف دلالة النبوة وغاياتها عند حديث ابن سينا عنها ! . .

١١٧ ـ ويغرب الخيال بالرئيس ابن سينا ؛ فيرسم لنا صورة قرآنية لدرجات هذه القوى العقلية مستوحياً إياها من آية النور(٢٩٩) ، مؤكداً ، مرّة أخرى ، صدق نيّاته وتمسكه بالعقيدة ودلائلها ، كي يضع الموقف في إطاره السليم ؛ مع تأويلٍ عقلاني للرموز التي أوردتها الآية الكريمة ، فتصبح عندئذ : (المشكاة) هي العقل الهيولاني المشترك للجميع قوة واستعداداً . وتكون (الزجاجة) هي العقل بالملكة ؛ أخذاً وعطاء بفطريةٍ عامة ، واستعداداً لاكتساب النظريات والأوليات اللازمة . ويكون (المصباح) هو العقل بالفعل الذي خرج من حال القوة إلى حال اكتساب المعارف والعلم وإدراك ماهيات الأشياء . ويعود (نور على نور) هو العقل المستفاد الذي يستحضر الأمور النظرية فلا تغيب عنه ، حيث تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه . ويصبح

(يكاد زيتها يُضيء) هو العقل القدسي الذي استقىٰ من منبعه دون تعليم أو تعلّم حتى أصبح مضيئاً بتوجهٍ خاص ، وذلك هو ضرب من حالات النبوة كما بسطنا . أما (النار) فهي العقل الفعّال الذي يوصف بأنّه الأول والآخر والظاهر والباطن لهذه المعرفة الإنسانية ، فهو الذي يجرّد الموضوعات الحسيّة والمادية تجريداً كاملاً ، ويتصف بأنه واحد ، لأنّه استناد الوحدة من الله الواحد الأحد[٢٠٠] . ونسبة هذا العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة ، لأنّ البصر قوة استعدادٍ في مادة فحسب . وإنّ هذا العقل الذي هو بالفعل دائماً ؛ يفيد العقل الهيولاني وجوداً مّا ، منزلة هذا الوجود منه منزلة الضوء من البصر كما أشرنا .

وسؤال يطرح في هذا المجال فحواه الوسيلة التي يتمّ بها الاتصال بهذا العقل الفعّال ـ أهوَ عن طريق نظرية اتحاد العاقل والمعقول ؟ أمْ انه اتصال فردي مستقل لا اتحاد فيه بين طرفين ؟ وما المقصود أولاً وقبل كل شيء بفكرة اتحاد العاقل والمعقول في السؤال ذاته ؟ إنّ المقصود منها فلسفياً هو اتحاد دلالة الوجود لا بحسب المفهوم ؛ لأنّ مفاهيم المعقولات في ذاتها مع دلالة العقل متباينة ؛ بينا وجودها واحد ؛ أو بعبارة أخرىٰ إنّ الغاية من الاتحاد هو وجودها الواحد الذي يصدق عليه المفهوم العقلي أو مفهوم الماهية العامة ، وذلك لاستكمالٍ وقع له في وجوده .

ولتوضيح هذا الموقف والسؤال معاً ؛ يؤكد الأستاذ الرئيس بَدْءاً رفضه القاطع لنظرية اتحاد العاقل والمعقول ـ لأنّه يرىٰ أنّ النفس لا تتحدّ بهذا العقل الفعّال بسبب وحدته ؛ ولو جاز ذلك لأصبح منقسماً على نفسه وهذا غير جائز إطلاقاً . فهناك إذن اتصال لا اتحاد بين الطرفين ، وفرقٌ ولا ريب بين الدلالتين . فالعقل الفعّال لا يزول عنه شيء من الأشياء ، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقوىٰ الإنسانية باعتبار أنّ الصور أحياناً تزول عن حافظتها فيحدث ما نسميه بالنسيان . وأنّ العلّة الفاعلة لحصول هذه الصور المعقولة في النفس الفردية هي العقل الفعّال ؛ والعلّة القابلة هي النفس من حيث لها ملكة الاتصال فحسب ، لذا لا أصل لاتحاد عاقل ومعقول في منهب ابن سينا الفلسفي ؛ ولكننا نلحظ في مأثورات الفيلسوف ما يتقابل ، أحياناً ، وهذا الرفض للنظرية المذكورة ، وذلك في كتابه الموسوم (المبدأ والمعاد) ـ ممّا حدا بالشارح الكبير للإشارات إلى رفع هذا التضارب ، معتمداً في ذلك على أنّ ما يتحدث عنه الشيخ الرئيس في (المبدأ والمعاد) هو تقرير خالص لآراء المشائين لا غير ! . ولا ينهض قاعدة أو دليلاً على آرائه الخاصة به . وفي تبرير الطوسي هذا الشيء الكثير من الحق ؛ لأنّ الحكيم في فذلكة كتابه يقول : « إني أريد أنْ أدل في هذه المقالة علىٰ حقيقة ما عند المشائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد » .[٢٠١]

لذا يعود العقل الفعّال في هذا التنظير يمثّل العقل الخارجي الذي لا تمسُّه علّة ولا يعتوره ضمور ولا يلحقه نقص ولا فتور ؛ بل هو فاعلٌ صدقاً وفاعل حقا . وإذا قيستْ إليه عقول البشر

فهي في مجموعها لا تتعدىٰ كونها عقولاً حالها بالقوة ؛ تخرج إلى الفعل كخروج العقل الهيولاني بالقياس إلى العقل الذي يسمىٰ منفعلاً ، أو الكائن الوسيط الذي يسمى مستفاداً . فلسنا نحن نمتلك من حقائق الوجود شيئاً ؛ ما لَمْ يُشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا ويهدينا صراطاً مستقيماً ! . .

تلك هي إذن الأداة والغاية إلى هذا الاتصال : عقلٌ فعّال يفيض علىٰ النفس فتدرك عندئذ المجرّد وتعقل المفارق ، وليس لها أنْ تنتزع المعاني العقلية بغير وسيلتها المعرفية وقوتها المانحة الفائضة عن (واهب الصور) ـ ذلك الواهب الذي يحرّر العقول الدنيا من دَرَنها المادي ؛ كي تعود المعرفة الإنسانية واحدة ، ولكن الاستعداد لقبولها وتواردها لا يكون إلاّ بمقدار وطبقاً لكيفية هذا الاتصال الفوقي بهذا العقل . . أما كيف يقع هذا الاتصال ، فقد أوضحه لنا شارح الإشارات الطوسي ؛ على وجهين دقيقين كالآتي[٢٠٢] :

« الأول : أنْ يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسيّة . . والمعنوية اللتين في المصورة والذاكرة ، لا على أنْ تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها ، فإنَّ النفس بانفرادها ، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها في المثل (= المعاني) ـ وباستخدام الحسّ المشترك مع < تلك > الخيالات ؛ فتكتسب النفس بتلك التصرفات (أي التفكّر في الأشخاص الجزئية) استعداداً نحو قبول صورة الإنسان . . . قبولاً عن العقل الفعّال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كليّ وجزئياته . تحقّق ذلك مشاهدةُ الحال وتأملها ؛ فإنّا إذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة من الكليات المشتملة علىٰ تلك الجزئيات ، لأنَّ الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعّال . الثاني : أنْ يفيد هذا التخصيص معنى عقلي ؛ كأجزاء الحدّ والرسم وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنىٰ عقلي ؛ كتصور المحدود والمرسوم واللازم . وهذه حال التصوّر المستفادة والتصديقات على قياسها .[٢٠٣] »

١١٨ ـ فما هو السبيل إذن إلى قيام المعرفة الإنسانية ومدركاتها في هذا العالم ؟ . . إنَّ للإنسان قوة حسيّة هي المَسْرَب الأول للمعرفة ، ترتسم فيها الصور الخارجية التي تتأدىٰ عنها إلى النفس ، فتكون هي المَسْرَب الثاني من هذا الارتسام الذي يتصف بالثبات ، وإنْ غابَ أحياناً عن الحسّ ، لأنَّ تلك الصور تلوح حسب المبدأ الفعّال الذي يفيض علىٰ النفس وبطلبٍ منها ؛ فإذا أعرضتْ هي عن ذلك المبدأ انقطع عنها الفيض ! . . ويجيز الفيلسوف ارتسام أمور النفس علىٰ شاكلة ما أدّاه الحسّ نفسه ؛ فتكون عندئذ إما هي المرتسمات في الحسّ ولكنها انقلبتْ عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد ،وإما قد ارتسمت من جنْبةٍ أخرى بحيث لا حاجة فيها إلى المنطق لإيضاحها وبيانها[٢٠٤] .

فالإدراك إذن درجتان : حسّي تتمثله صور المحسوسات المنتزعة عند انطباعها في الحسّ ، وعقلي تتمثله صور المعقولات في العقل ولا تحتاج صوره إلى الانتزاع ؛ من حيث أنّ الإدراك معنى واحد يتباين حسب إضافته إلى الحسّ أو العقل ، ويشترك في الدرجتين اللتين أشرنا إليهما قوى الإحساس الأخرى كالتخيّل والتوهّم والتعقّل . . يقول ابن سينا : « إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يُدرِك : فإما أنْ تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدركِ إذا أدرَك ؛ فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية ؛ مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضتْ في الهندسة مما لا يتحقّق أصلاً . أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباينٍ له ؛ وهو الباقي »[٣٠٥] .

في ضوء ما أوضحناه سابقاً ، نلخص الموقف على الوجه التالي ؛ ذلك أنّ الإدراك لا يقصد به كون الشيء حاضراً عند الحسّ فحسب ؛ بل الغاية منه حضوره عند المدرِك من حيث حضوره عند الحسّ . ولا يعني ذلك أنْ يكون حاضراً مرتين ، لأنّ المدرِك في حقيقته هو النفس ولكن بوساطة الحسّ . وليس الإدراك هو حصول الصورة في الآلة فقط ، بل حصولها في المدرِك لحصولها في الآلة ـ لذا فإنّه لا يحصل في الحسّ المشترك ولا في ملتقى العُصْبَتين ، بل في النفس بطريق هاتين الآلتين عند حصول الصورة فيهما . وليس معنىً هذا نفي عملية الحسّ المشترك وأهميتها التي أشرنا إليها في فقرات سابقة ، بل على العكس ؛ لأنّه هو القوة التي تتأدى إليها المحسوسات جميعها وهو الذي ينقلها إلى الخيال أو المصوِّرة ، بحيث تعود تلك الصورة مبرّأة عن المادة إلى حدٍّ كبير . . . ولا تتم هذه المعرفة العقلية إلاّ بإشراقٍ من (العقل الفعّال) حيث لا تتباين صورة المشرقة على العقل مع الصور التي تفيض على المادة ، وعندئذ تكون لهذه النفس القدرة على الاتصال بالمبدأ الكلي الذي يمنح الوجود للمادي ولغير المادي على السواء ! . . تلك هي المعرفة الحقّة التي لا ينالها إلا المقرّبون الذين تألق النور الإلهي في أعمق أعماقهم ، فكانوا قاب قوسين أو أدنى من سدرة المنتهى ومن لذّة وسعادة لا تبلى ، وكشفٍ لا يزول ! .

***

١١٩ ـ ونختم القول هنا بكلمة موجزة عن النبوة وظواهرها ، وما يتعلق منها أساساً بنظرية العقل والمعرفة معاً :

يؤكد ابن سينا في نظريته عن النبوة بأنّه استوحى أصولها الأولية من أستاذه الفارابي متأثراً بتنظيراته العقلية لها ، مضيفاً إليها أحكامه النقلية والعقائدية . . . وقد أوضحنا منهجية الفارابي هذه في كتابنا (فيلسوفان رائدان) وأظهرنا الموقف النقدي نحو هذا المنهج[٣٠٦] . ولا ريب ان عصر الأستاذ الرئيس يتباين بعض الشيء عن عصر أبي نصر ، سواء في صراعه الفكري أو العقائدي ـ

وتلك حال لا مشاحة فيها ؛ لذا نجد أنَّ ابن سينا في تبنيه للنظرية الفارابية يحاول أنْ يشتق من خلالها بعض اتجاهاتٍ خاصة تتعلق بالنبي وواجباته ، وبالوحي ودلالته .

ومن هنا فإنني أرفض بَدْءاً الدعاوة التي تقول أنَّ ابن سينا لم يظهر حماسةً شديدةً في تبنيه للنظرية الفارابية بحيث أدّى ، ضعف هذه الحماسة ، إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة وعقْلَنتها ، لأنها ليست من أفكاره المشرقية ![207] . . . إنَّ رأياً كهذا لا يمكن تبريره ، بل العكس في رأينا هو الصحيح ؛ أعني أنَّ متانة النظرية الفارابية وسلامة تسلْسلها المنطقي والعقلاني قادَ الأستاذ الرئيس إلى الاكتفاء بتبني تنظير أبي نصر ولم يجد ضرورة ملحة في الإعادة والتكرار ؛ ففي الفصل الذي أورده في آخر الإلهيات من الشفاء والنجاة ، وفي رسائله الأخرى ، ما يؤكد هذا الذي نراه . . .

وفي نظرية العقل التي بسطناها سابقاً ما يوحي بموقفٍ متميّز للمعرفة الإنسانية عند الحكيم ، وذلك بوجود تلك القوة التي عن طريقها تتم المعرفة ـ وهذه القوة ليست جزءاً من النفس ، بل هي مكتسبة من مصدر أعلى أسماه الفيلسوف بـ (واهب الصور) أو (الروح الأمين) أو (جبرائيل) تارة . . وليس في الموقف السينوي هذا ما يؤدي إلى إضعاف ضرورة النبوات ، كما تصور بعض الدارسين العرب بدعوى أنَّ الأستاذ الرئيس فتح باب النبوة على مصراعيه لجميع أفراد البشر بوضعه هذه القاعدة المتميّزة من الاتصال بالعقل الفعّال . . أجل ، يصح القول أنَّ للناس ـ بطريق القوة فحسب ـ الإتصال بهذا العقل العلوي ، ولكن لا تتصف هذه الصلة بالكمال ؛ بحيث تتيح الرؤية الشاملة للقانون والتعليم ، إلاَّ لأولئك الصفوة من بني البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته . . فإذن ليست العبرة بما يدّعي الناس بسبيل (القوة) بل العبرة بما يقع بسبيل (الفعل) ـ وهذا لا يتحقّق إلاَّ باختيار إلهي . فابن سينا ، في موقفه هذا ، يساير النظرية الإسلامية في ضرورة النبوة من جهة ، وفي أنها اختيار من الله من جهة أخرى . . وأنَّ هذا الإشراف يحدث دفعة واحدة كومضة النور الساطع ؛ بحيث تؤدي بالإنسان المختار إلى أنْ يحدس الحدود الوسطى حَدْساً مباشراً لا عن قياسٍ وتعليم ، بل فجأة واحدة عن طريق هذا العقل الذي يدرك الحاضر والماضي والمستقبل بتنظيم عقلي تخيلي .

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا : «يمكن أنْ يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية ، إلى أنْ يشتعل حَدْساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كل شيء ؛ إما دفعة وأما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى[208] » . ـ لذا وجدنا ابن سينا عند تأكيده على ضرورة دراسة علم المنطق بالنسبة للفطرة الإنسانية حيث لا يمكن الاستغناء عنه في استعمال الروية ؛ نجده يستدرك موقفه هذا قائلاً : « إلاَّ

أنْ يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى[٢٠٩] » ـ ففي عبارة الفيلسوف ما يجعل من الأنبياء بشراً لهم من القدرات والحدوس الذهنية وقوة المتخيلة ما يمكن أنْ يستغنىٰ بها عن فرض كفاية علم المنطق لكل إنسانٍ عاقل ، لأنَّ هذه الفئة المختارة من الناس ليست « مّما يتكرّر وجود مثله في كل وقت ، فإنَّ المادة التي تقبل كما لاً مثله تقع في قليل الأمزجة . فيجب لا محالة أنْ يكون النبي قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرّعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً[٢١٠] » .

وفي هذا يظهر لنا الفرق والتباين الواضح بين معرفتين متعادلتين : معرفة النبي من جهة ، ومعرفة الفيلسوف من جهة أخرى . فالنبي يتميّز بأنه يمتلك عقلاً نقياً صافياً بطبيعته ، قادراً على الاتصال المباشر ـ كما أشرنا ـ بالعقل الفعّال . . بينا الفيلسوف لا يمتلك هذا النقاء الخالص لاقتناص هذا الإشراق العميق بسهولة ويسر . . ومن ثمّة فإنَّ النبي يتسلم معارفه دفعة واحدة عن طريق ما يسميه الأستاذ الرئيس بالعقل القدسي ؛ العقل الذي يقتني الحقائق الكليّة من العقل الأعلى إما بشكلٍ مباشر ، أو بشكلٍ غير مباشر ، وذلك عن طريق الحسّ المشترك والمخيّلة التي تتميّز بقدرتها على استعمال الأسلوب المجازي والرمزي في التعبير عن حالةٍ معينة ؛ فيكون ذلك وحياً من الله إلى عبده يفيض عليه من العقل الفعّال بوساطة (المَلَك) وبصورة عرضية وليست ذاتية باعتبار أنَّ الأنبياء قلّة مختارة من الناس ، وليس هم بقاعدة عامة يُقاس عليها الوحي أو الإلهام . . أما الفيلسوف فمعرفته ـ مهما بلغتْ في سموها ـ فإنّها تتصف بكونها معرفة جزئية يتلو بعضها بعضاً بتنسيق منطقي ، وليستْ دفعة واحدة كما هي عليه حال الأنبياء ! . .

والذي يبدو أنَّ مخيلة النبي ـ كما أوضح الفارابي من قبل ـ لها من القدرة ما يفوق مخيلات الآخرين ، وعن طريقها تتحقّق عملية الوحي والإلهام ، سواء عن طريق صور جزئية محسوسة أو بسبيل الألفاظ والرموز . . ولقد كان ابن سينا أكثر تأكيداً من أبي نصر في إظهار الفارق بين الوحي والإلهام ـ فالإلهام أدنىٰ رتبة ومنزلة من الوحي ، والوحي ينحصر في رأيه بالنبي فحسب ، أما الإلهام فيمكن أنْ يناله بعض العارفين والمتصوفة وبشكلٍ جزئي . . يضاف إلى ذلك أنْ النبي هنا هو مشرّع يمتلك الحقيقة الدينية والفلسفية معاً ، وله القدرة الكاملة في التعبير عنها بوسائله التشريعية بما يحقق قبول عامة الناس لها ؛ وذلك بفضل مخيلته الفائقة . وعليه أنْ يضمن استمرار الشريعة من بعده بما يسنّه ويحدّده ويوصي به بالنسبة للمجتمع من ورثته وحماة شريعته . .

وأيّاً ما كان ، فإنَّ ابن سينا يعتبر الوحي المقرون بصوت (المَلَك) ظاهرة عقلية خالصة ، مخالفاً بذلك رأي أستاذه الفارابي الذي كان يعتبر الوحي إدراكاً حسيّاً حقيقياً ـ ولكنه في الحالين يصدر عن الله الذي يصطفي من الملائكة ومن الناس رسلاً[٢١١] .

١٢٠ ـ وقد يلجأ النبي إلى استعمال الرمز أو المجاز ، كما أشرنا ، لأنّه يدرك أنّ الحقيقة واحدة ومصدرها واحد ولا تتغيرّ في غاياتها إطلاقاً . ولكن التباين في طرائق التعبير عن هذه الحقيقة ؛ الذي يتمّ بالرموز ووسائلها حسب زمانها ومكانها . لذا ينبغي ، في مثل هذه الحال ، تأويل الرموز من قبل القادرين على تأويلها وتوضيحها . فكأن للشرع ـ في ضوء هذه النظرة ـ ظاهراً وباطناً يتولاه أصحاب الأمر وحملة الرسالات ؛ حيث يشتمل خطاب النبي للناس على «إشارات ورموز ليستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي في العبارات ومنفعتها في الدنيا والآخرة»[٣١٢] .

١٢١ ـ ومرّة أخرى نجد فرقاً مهماً بين الفكرين الشامخين ، فابن سينا يرى أنّ جوهر العبادة وطقوسها ينهضان أساساً رئيساً في العملية الوظيفية في حال التطبيق ، سواء لدى النبي نفسه أو الإنسان العادي ، حيث أنّ أداء الطقوس هذه يختلف فيما بينهما من ناحية الدرجة لا من ناحية الماهية فحسب ، بينما لا يذهب الفارابي إلى تنظير تطبيقي للعبادات . . ويسمي الأستاذ الرئيس هذه الطقوس بالمنبهات ؛ وهي إما حركات تؤدى كالصلاة مثلاً ، أو إعدام حركات مثل الصوم ، ويستتبع هذا أيضاً الجهاد والحج وغيرهما ـ ويلعب الحسّ النفسي ؛ الذي يوحيه النبي في هذه العبارات ، دوره العميق في عقل الإنسان وبدنه معاً ، ويظهر ذلك في الفعل النبوي ذاته وقدرته على إثبات المعجزات ، لأنّ نفس النبيّ تتميّز بطهارتها الكاملة ، لذا فهي تمتلك سيطرة تامة على بدنها ولها تأثيرها على أيّة مادة أخرى (بإذن الله) ـ أو بلغة ابن سينا بتأثير الكواكب العلوية التي هي طيّعة لأمر الله تعالى ! . . ولا ريب أنّ هذه الطهارة تصل حدّها الأعلى في النبي المختار ، وتختلف درجة في الأولياء والعرفاء ، ثم تنعدم في حال الناس البسطاء . فكأن الحكيم ابن سينا ـ وجلّ فلاسفة الإسلام معه ـ وضعوا فئتين من البشر : صفوة مختارة تتباين أمزجتها حسب طهارتها ، ومجموعة من العامة تفتقر إلى صفات هذه الصفوة ، ومن هنا تميّزتْ المعرفة بين الطرفين إلى ظاهرة وباطنة ؛ سواء في الفكر أو الشرع على حدّ سواء . . . وهذه هي إذن أُسس النظرية السينوية في النبوة وإضافاتها التي جدّدها الفيلسوف معتمداً في الأصل على النظرية الفارابية في الوسيلة والغاية معاً ؛ فوصل بها إلى أقصى حدودها المعرفية نظراً وعملاً . .

١٢٢ ـ وأخيراً ؛ فتلك هي جدلية الأستاذ الرئيس الصاعدة لعالم متغيرّ من داخل ـ استعار من أفكاره ما استعار ، وجدّد من أفكاره ما جدّد ، مستعيناً بطاقاته وإبداعاته الإنسانية ، وقديماً قيل : كمْ ترك الأول للآخر ! . .

مع الفيلسوف
في طبيعته النازلة

١٢٣ ـ من السمات الملحوظة في تاريخ الفكر الفلسفي ، أن مباحث الميتافيزيقا أو ما يسمىٰ بالفلسفة الأولىٰ أو ما بعد الطبيعة أو قبلها(٢١٣) ؛ لم تتحقّق وتزدهر إلاّ على يد المعلم الأول أرسطوطاليس ، متمثلة في أعماله المترجمة إلى اللغة العربية في عصر حضارة الإسلام ، ومنها كتابه الموسوم بـ (الميتافيزيقا) الذي ترجمه أسطاث من جهة ، وإسحق بن حُنين من جهة أخرى ، وبمرحلتين زمنيتين متعاقبتين ـ ونُقل النص عن اليونانية تارة أو السريانية أخرى ؛ ويحتوي على أربع عشرة مقالة رتّبتْ حسب حروف الهجاء اليونانية . ولم يعثر العرب على النص كاملاً ، بل ترجموا اثنتي عشرة مقالة ، وفقدوا مقالة حرفي N وM . وقد شرُح النص أو بعضه ؛ ولعل أهم شروحه شرح فيلسوف الأندلس ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) الذي حقّقه ونشره الأب بوييج في بيروت عام ١٩٣٤ م ، تحت عنوان : تفسير ما بعد الطبيعة .

وكان لمقالة اللام أو (لمتا) من الكتاب المذكور أثرها البالغ والكبير على الفلاسفة في الإسلام ، من حيث دلالاتها المنهجية ومن حيث مضمونها العام الذي يتعلق بالبحث عن العلّة الأولىٰ أو المحرّك الذي لا يتحرك ـ الذي أطلق عليه الأستاذ الرئيس مصطلح (الإلهيات) ـ وقد شرح ابن سينا نفسه بعض هذه المقالة(٢١٤) . . ولذا لا مجال للشك في أن الفيلسوف اطّلع على الترجمة المذكورة واستعان على فهمها بمؤلف الفارابي الموسوم بـ (كتاب الحروف) كما أوضحنا ذلك في المنحنىٰ العام لحياة الشيخ الرئيس .

١٢٤ ـ وتعتمد منهجية الأستاذ الرئيس في هذا العلم على مداخل اعتبرها مقدمات للوصول إلى الغرض الأصيل من البحث وهو (العلّة الأولىٰ) ـ مقلداً بذلك تنظير المعلم الأول ، ولكن ابن سينا توسّع في بعضها أكثر ممّا قرّره أرسطوطاليس . وأسوق إليك هذا المنهج على شكل نقاط كالآتي :

١ ـ تعريفٌ بالعلم الإلهي ، والإشارة إلى منزلته بين العلوم الأخرى ، ومدى منفعته وغاياته ومقاصده .

٢ ـ الكلا م علىٰ الجوهر وأقسامه ، وعن المادة والصورة وعلاقتهما وترابط بعضهما ببعض .

٣ ـ الحديث عن المقولات وأصنافها وأعدادها من حيث الواحد والكثير والكمّ والكيف ، وفكرة المتقدم والمتأخر ، والقوة والفعل ، والتام والناقص .

٤ ـ عرض لنظرية الحدّ والتعريف ؛ من حيث الكليّ والجزئي ، ومن حيث الجنس والنوع والفصل والخاصة ـ ومن حيث الحدّ التام والحدّ الناقص .

٥ ـ دراسة نظرية العلل والمعلولات ، ومشكلة القَبْلية والبَعْدية بصورةٍ تفصيلية ؛ خاصة ما يتعلق بتقسيم العلل إلى مادية وصورية ، وفاعلية وغائية .

٦ ـ الكلام على (المبدأ الأول) أو واجب الوجود ، وكيفية الصلة التي تربطه بهذا العالم ، وفيض العالم عنه ، وعنايته بهذا الكون . ثم عرض لنظرية الشر في القضاء الإلهي .

٧ ـ بحث في فكرة المعاد والبعث الروحي والإلهام والسلوك الاجتماعي في ضوء تعاليم الكتاب والسُنّة النبوية .

وسأكتفي في دراستي القائمة على عرضٍ تحليلي لمواقف الأستاذ الرئيس ابن سينا نحو مادة وموضوع هذا العلم ، ثم أتحدث عن دلالة الوجود عموماً ، ونظرية الواجب خصوصاً ، وما يتعلق منها بالماهية والممكن معاً . ومن ثمّة أعرض للأدلة والبراهين التي ساقها الفيلسوف كي يثبت صحة وجود العلّة الأولى وفاعليتها وضرورتها وصفاتها ـ ثم العود إلى مسألة الجود والكرم اللّذين منحهما الإله لهذا العالم ، ومشكلة قدمه أو حدوثه . ومن ثمّة أيضاً إيضاح لنظرية الصدور ومشكلة الشرّ في هذا العالم والطبيعة اللازمة لسلوك الإنسان الخُلقي الذي ينبغي له السير عليه كي ينتهي به الأمر إلى البعيد الذي لا يُنال ! . .

أما موضوع هذا العلم فإنّه يشمل الأمور المفارقة للمادة أولاً ؛ والبحث في الأسباب الأول للوجود الطبيعي والفائق للطبيعة وعن سبب الأسباب ، ثانياً . . وقد قيل عن هذا العلم : إنه أفضل علم بأفضل معلوم . وقيل هو المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها . وقيل هو العلم بالأسباب الأولى للكل . . . وجميع هذه تتعلق ، بشكلٍ أو بآخر ، بقضية وجود هذا الشيء المبحوث عنه ـ ومن هنا يُثير الفيلسوف سؤالاً في غاية الأهمية ؛ يتضمن جانباً معرفياً عن دلالة هذا العلم ، وذلك هل هو يتعلق بالبحث عن إنيّة الإله ، أمْ لا علاقة له بذلك ؟ . . لا يتردد الفيلسوف عند الإجابة من التمسك بالنفي والرفض القاطع ؛ لأنّ موضوع كل علم هو أمر مسلّم الوجود في ذلك العلم(٢١٥) . . . فوجود الإله إذن لا يجوز أنْ يكون مسلّماً في هذا العلم ، بل هو مطلوب فيه ومبحوث عنه . ويجوز لنا في مثل هذه الحال التوسل ببعض المقدمات التي توصلنا إلى

الغاية المقصودة لهذا العلم الذي موضوعه « الموجود بما هو موجود » ـ وعندئذ يلزم تفريع أبحاثه إلى أجزاء متعددة نجملها كالآتي :

(أ) ـ قسم يبحث عن الأسباب القصوىٰ للمعلولات وأصولها .

(ب) ـ وقسم يبحث عن السبب الأول الذي فاضَ عنه كل ما في هذا الوجود من كائنات متحركة أو فاقدة للحركة .

(جـ) ـ وقسم يبحث عن العوارض لهذا الموجود وأوضاعها .

(د) ـ وآخر يبحث عن مبادىء العلوم الجزئية .

مع التأكيد بأنَّ الصورتين ، السابقة واللاحقة ، لهذا التقسيم المنهجي تعودان في الحقيقة إلى منبعٍ واحد ؛ هو البحث عن **العلّة الأولىٰ** فحسب .

١٢٥ ـ وعودٌ إلى دلالة **الوجود** ؛ الذي تميّزتْ مباحثه عموماً منذ نشأتها الأولىٰ بصفتين أساسيتين هما : الثبات والتغيرّ ، سواء كان هذا الثبات بدلالة الكون ككلٍ متكامل ، أو بدلالة الإنسان ونظرته العقلانية إلى العالم الخارجي ـ وكذلك الأمر إذا قيس إلى التغيرّ . . وفي النظرة المتأنية يمكن أنْ نميّز في الوجود أموراً عدة تتعلق به دون غيره ؛ تلك هي كونه هو الشيء الحاصل في نفسه ، في حين أنه لا يكون معلولاً لأحد ، فهو إذن مستقل بذاته . ثم إنَّ الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة ؛ إما حصولاً فعلياً ، فيكون عندئذ موضوع إدراكٍ حسي أو وجداني ، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي فحسب . يضاف إلى ذلك أنَّ الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة ، أو الحقيقة التي نعيشها ، فهو إذن مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية . وقد يراد بالوجود مصدر فعل وَجَدَ أو كان To Be ـ فيصبح المقصود منه الوجـود الحقيقـي أو الواقعي الذي أشرنا ؛ رغم انقسامه إلى وجود خارجي في الأعيان (أي مادي) ، ووجود ذهني (أي عقلي ومنطقي) . وقد يضعه البعض مقابلاً للماهية أو زائداً عليها حسب اعتباراتٍ معينة[٢١٦] . . ولأجل توضيح أكثر دقة ؛ أقول إنَّ هناك مَنْ تبنىٰ قاعدة إنَّ الوجود قائم بالماهية باعتبار أنَّ وجود الممكن زائد علىٰ ماهيته ذهناً من غير تمايز بينهما بالنسبة للهوية العامة (باستثناء واجب الوجود ؛ من حيث إنَّ الوجود فيه هو عين ذاته) ـ وهناك مَنْ أخذ بموقف إنَّ الوجود دلالة عامـة تتصف بالعقلانية ، منتزعة من المعقولات الثواني بحيث لا يكون عيناً (أي مادة) لشيءٍ من الموجودات حقيقة ، أي انَّ المحمول هنا زائد عليه بحسب الذهن . . واتجاه آخر تمسك بأنَّ **الوجود المطلق** وجود خاص وحقيقي ، وأما الممكنات فوجودها ارتباطي بالنسبة إليه ، وأن تكاثرها يتمّ على سبيل هذا الارتباط فقط . . وذهب بعض المتصوفة والعرفاء إلى أنَّ حقيقة الواجب هي (الوجود المطلق)

من حيث أنّه لا يتصف بالعلم أو المعدوم ، بل هو ظاهر الإنّية ، وبالغوا في موقفهم هذا حتى علا عند بعضهم ما يُشعر بأنّ وجود الواجب غير موجودٍ باعتبار أنّ كل موجود واجبٌ بحسب هذه القاعدة المطلقة ، مع العلم أنّ الوجود العام عند المتصوفة يعتبر من المعقولات الثواني التي لا تحقّق لها في الأعيان ! . .

ولم يكتفِ الدارسون بهذه الاتجاهات فحسب ؛ بل تنازعوا في كليّة الوجود وجزئيته ، وهل هما حقيقتان قائمتان ، أمْ انهما وهمٌ وخيال ؟ . . ومن ثمّة هل هو واجب أمْ ممكن ؟ عرض أمْ جوهر ؟ أمْ هو ليس منهما أصلاً ؟ . . . ولقد مال الشيخ الرئيس - كما سنوضح مستقبلاً - إلى عرضية الوجود ، كما في نصوص منهجه . وقد انبرىٰ في الردّ عليه بشدة الفيلسوف الشيرازي (ت ١٠٦٠ هـ) صاحب الأسفار الأربعة ؛ حيث يرى أنّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ، ووجود العرض كذلك ؛ لاتحاده معه في الواقع . وإذا اعتبرتْ حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات ؛ إذْ لا جنس له ولا فصل لكونه بسيط الحقيقة ، فهو ليس كلّياً ولا جزئياً(٢١٧) .

واختلفوا أيضاً في وجوده ؛ فهل هو موجود في الأعيان ، أمْ أنّ وجوده اعتباري ؟ . أمْ انه لفظ مشترك بين مفهومات متعددة ؟ . أمْ انّه اسم مترادف يقابل المشترك مفهوماً ؟ . . أمْ انّه لفظ مشكّك يقع على الجميع بمعنىً واحد هو مفهوم الكون (To Be) ولكن لا على السواء ؟ . . وتباينوا في ذات القاعدة التي تعتبر الوجود حقيقياً أو انتزاعياً : هل له اعتبار في مفهوم الوجود ؟ . . أمْ انّ الاعتبار للمبدأ فحسب ، سواء كان حقيقة أمْ مجازاً ؟ .

١٢٦ - وأيّاً ما كان ، فإنّنا في المنظور الفلسفي بشكلٍ عام ، نجد أنّ دلالة (الوجود) تنازعتها ، منذ القدم ، مدرستان فكريتان ازدهرتا في العصر اليوناني ؛ تانكم هما البارمنيدية (نسبة إلى بارمنيدس الأيلي ٥١٥ - ؟ ق .م) والهرقليطية (نسبة إلى هرقليطس ٥٤٤ - ٤٨٤ ق.م) - مالتْ المدرسة الأولىٰ إلى التأكيد على أنّ اللفظ والفكر يحملان معاً دلالة الوجود ؛ لأنّ اللاوجود عدم بحث . فالوجود إذن في رأيها موجود ، ويتصف بأنّه كلّ ثابت متصل أزلي ينفرد بنفسه ، لا يتغيّر مطلقاً ، ولا يحدث عن شيء إسمه (اللاوجود) ؛ لأنّ الأخير خالٍ من التفكير . ويتميّز الوجود ، في ضوء هذه النظرة الايلية ، إنه متجانس في جميع أطرافه ، كل شيء مملوء به ، ولا يحتاج إلى شيء « لأنّ ليس شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً خلا الوجود » - كما يقول بارمنيدس نفسه - مثله مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد عن المركز ، وبهذا الاعتبار لا بدء له ولا نهاية ، لأنّ الكرة أكمل الأشياء ، فهو إذن وجود مطلق غير متعدد ، لا ينضاف إلى شيء ولا يضاف إليه شيء ، وأما سائر الأشياء التي دون هذا الوجود ؛ فظنٌ وخيال ! . . بمثل هذه الصورة

العقلانية الشاعرة رسمتْ المدرسة تجربتها الإنسانية العميقة ، تلك التجربة التي بدأتْ بفكرة (الوحدة) - رغم انها لم تفرّق بين المعنى الحملي للعبارة والمعنى الوجودي - وانتهتْ إلى التأكيد على يقينية الوجود الثابت ، متنكرة لفكرة التكثّر في الأشياء ؛ لأنها نفتْ وجود ما بينها من علاقات . ومن هنا كانت هذه المدرسة نبعاً أصيلاً للفكر اليوناني ، تشعبتْ أصوله ، وطبعته بطابعها الخاص ؛ فظهرتْ معالمها في آلية الذريين وعقلانية انكساغوراس وميثولوجية إمبادوقليس وجدلية أفلاطون وميتافيزيقا أرسطوطاليس ، ومن ثمّة كان تأثيرها غير المباشر على الفكر العربي في صوره الفوقية(٢١٨) .

أما المدرسة الثانية فقد ذهبت إلى إشاعة فكرة التغيّر المستمر في الوجود ؛ فقرّرتْ أنّ الأشياء - من ناحية الكيف فحسب - في تغيُّر دائم ، مع أصل ثابت لا يتغير هو قانون التغيّر بالذات : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين لأنّ مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً ! » - فالتغيّر إذن عبارة عن (مجاهدة) تتصف بها سائر الأشياء من حيث إنها في صيرورة مستمرة ، والثبات هنا ثبات هذا التصيّر . . وتؤكد المدرسة أنّ هذا العالم المنظم لم يخلقه إله ولا إنسان ، ولكنه كان ، وهو لا يزال ، وسيظل إلى الأبد (ناراً) لا تنطفىء فيها الحياة؛ تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار ! . وأنّ العقل هو الذي يهدينا إلى معرفة هذا القانون العام - فمبدأ التغيّر مبدأ عقلي شامل(٢١٩) . . .

ولم تخلُ النظرتين السابقتين من الخلط بين مستويين في مفهوم الوجود ؛ من حيث أنّه عقلاني مطلق ، ومن حيث أنه وحدوي اتحادي ، ممّا أثار الكثير من الإشكالات التي عالجها الفلاسفة من بعد ، خاصة المعلم الأول الذي يمكن تلخيص موقفه بأنّه أكّد أولية وعموم فكرة الوجود في الذهن وواقعيتها في الخارج ، ثم واجه الوجود كمحمول يقال على الأشياء بأنحاء مختلفة ؛ حصرها في عشر مقولات . وبيّن كيف انّ الجوهر أحق بالوجود من الأعراض ومقدّم عليها ، ولذلك لا يطلق الوجود على مقولاته بالتساوي ؛ وإنما بالموافقة فقط . . . واهتم بالموجود المفرد ، وأبرز وجوده كجوهر ، إلاّ أنّه لم يهتم بخصوصية وجود المفرد ، بل بالجانب العام الذي تشترك فيه الأفراد ؛ أي بالماهية أو الصورة أو بالنوع ، وهذا هو جانب المفارقة بينه وبين الوجودية اليوم . ومع ذلك فإنّ تمييزاته المتتابعة للوجود العيني والوجود الذهني ، كان فيها حل لنقائض المشاركة الأفلاطونية ولاعتراضات الميغاريين ، كالوجود بالقوة والوجود بالفعل التي حلّتْ نقائض زينون ، أو وجود الصورة والمادة التي توفّق بين الوحدة والكثرة ، أي بين بارمنيدس وهرقليطس(٢٢٠) .

١٢٧ - تلك هي صورة موجزة لموقف القدماء نحو الوجود ، استلهمه الأستاذ الرئيس ، ولكنه لم يجد فيه الدلالة الكافية عن مفهوم الوجود ؛ لذا اشتق لنفسه سبيلاً أكثر دقة وأجلى

نفعاً ، فاستعان عندئذ بنظرية (الممكن والواجب) ـ مؤكداً من خلال تنظيره للنظرية عموماً ؛ أنّ معاني الموجود والشيء والواجب ؛ هي أمور تنطبع في النفس وليست اكتسابية ، أي انها لا تكون بوساطة معانٍ أخرى أعرف منها ؛ لأنها أوليات ، والأوليات ـ في رأي الفيلسوف « هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سببٍ يوجب التصديق بها إلاّ ذواتها . . . غير مستفادٍ من حسّ أو استقراء ولا شيء آخر . نعم ؛ قد يمكن أنْ يفيده الحسّ تصوراً للكل وللأعظم وللجزء . وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته[٣٣١] » . ـ ويبدو في هذا التحديد ؛ أنّ المبادىء الأولية جميعها مكتسبة عن إشراقٍ في داخل النفس لا على سبيل استقراء أو تجربة ، بمعنىً آخر ؛ إنّ الوجود والممكن تصورات قائمة في الذهن بذاتها وغير قائمة بمقوماتٍ سابقة عليها في التكوين . . . وبهذا يرتفع اعتراض عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) الذي أثاره ضد ابن سينا في كتابه الموسوم (مصارعة الفلاسفة)[٣٣٢] ، لأنّ الشهرستاني لم يدرك غاية الفيلسوف في رأيه ذاك ؛ فالوجود في نظر الأستاذ الرئيس لا يختلف بالنوع ، بل اختلافه بالشدّة والضعف ـ بينا تتباين الماهيات ، التي تنال الوجود ، بالنوع فقط ؛ وما يلابسها من الوجود لا يختلف نوعاً ، ومثال ذلك انّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لأجل وجوده . . ونحن لا نتفق مع الأستاذ الرئيس في رأيه هذا ! . .

وما زلنا في الحديث عن الماهية والوجود ؛ فتلك قضية من دقيق الكلام وجليله ؛ لا تزال محور نقاشٍ دائم ، سواء عند القدماء أو المحدثين . . ففي المفهوم السينوي تأكيد على المعنى المتصوّر الذي ليس من شأنه أنْ يكون له في الوجود مثال بوجه ـ كالأشكال الهندسية أو الألفاظ التي لا يمكن وجود معانيها ـ حيث إنّ ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفةٍ من صفاته ، وقد تكون صفته تلك سبباً لصفةٍ أخرى مثل الفَصْل للخاصة . ولكن لا يجوز أنْ تكون الصفة التي هي الوجود للشيء بسبب ماهيته التي ليست من الوجود ، ولا بسبب صفة أخرى ؛ لأنّ السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم في الوجود حقاً قبل الوجود . . ويؤدي هذا الى ما سبقتْ الإشارة إليه من انّ الوجود صفة زائدة على الماهية ، يفيض عليها من مبدأ أعلى . ولكن أيهّما أكثر أصالة : الوجود أمْ الماهية ؟ . . لقد تمسك الأستاذ الرئيس بسبق الماهية على الوجود ؛ أو بالأحرى جواز أصالتها ، باعتبار انّ الوجود لاحق لها وليس هو بجنس علم للأشياء ؛ رغم انّه هو الذي يعطي الماهية حقيقتها ، ولكنه عرض مضاف إليها ! . لذا فإنّ هذه الماهية تصوّر لنا نحواً من السبق ، لأنّ الصورة ـ على رأي ابن سينا ـ قد تسبق المادة أو تكون بريئة منها أحياناً ، وهو موقف يتباين وأفكار المعلم الأول على الخصوص .

فالماهية في الذهن مستقلة عن الوجود ؛ بمعنى انّ الانسان يستطيع أنْ يفكر في ماهية شيءٍ ما دون الالتفات إلى ما إذا كان ذلك الشيء موجوداً أو غير موجود . . أما في العالم الخارجي فإنّ ماهية

الشيء ووجوده هما عين الشيء وليسا جزءين لكلٍ منهما حقيقة خارجية مستقلة ؛ يحصل عن اجتماعهما شيء ما ، فإنَّ ذلك يحدث في الذهن فقط في حال التحليل الذي يقوم به العقل البشري ؛ حيث يتميَّز هذان العنصران ، ويدرك الانسان أنَّ لكل شيء في الكون ماهية يُضاف إليها الوجود[٢٢٣] . . ولعل أول فيلسوف مسلم حاول أنْ يقرِّر بصورةٍ جلية أنَّ الأصالة للوجود لا للماهية باعتبار أنَّ الوجود أمر متحقق في الخارج وهو غير الماهية وأنَّه هو الأصل والماهية منتزعة عنه متجلدة معه كضربٍ من ضروب الاتحاد ، وليس للماهية قبل الوجود وجود أصلاً لأنها اعتبار صرف ينتزعها الذهن من حدود الوجود ـ هو صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) وقد أوضحنا موقفه هذا في كتابنا عنه[٢٢٤] .

١٢٨ ـ وقبل أنْ نخطو أكثر في قضية **الواجب والممكن** ، نشير بَدْءاً إلى التقسيم الذي وضعه ابن سينا عن مواقف المفكرين نحو المشكلة ذاتها : فالاتجاه الأول كلامي اتصف بنظرته نحو الواجب بـ « أنَّه لم يزل ، ولا وجود لشيء عنه؛ ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ، ولولا هذا لكانت أحوال متجلدة من أصنافٍ شتى في الماضي لا نهاية لها موجودا بالفعل ؛ لأنَّ كل واحدٍ منها وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كليّة منحصرة في الوجود ، وهذا محال ! وإنْ تكن كليّة حاصرة لأجزائها معاً ، فإنهّا في حكم ذلك »[٢٢٥] ـ أما الاتجاه الآخر ففلسفي ؛ حيث يرى إنَّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية ، كما سنوضح ذلك .

ويعتبر الأستاذ الرئيس أكثر الفلاسفة في الإسلام تحدّثاً عن مصطلحي (الممكن والواجب) ـ فإنَّ كتبه الضخمة ورسائله الكثيرة مليئة في الحديث عنهما . . ولسنا بمبالغين إذا قلنا إنَّ ابن سينا أكثر الحكماء دقة وتحليلاً وتمحيصاً حولهما . ولعل شهادة الغزالي (في تهافته) ومن ثمَّة تأكيد ابن رشد لها ، ما يثبت صحة هذا الذي نراه .

يتحدث الفيلسوف أول ما يتحدث ؛ عن معاني الواجب والممكن فيحدّدها على الوجه التالي :

أولاً ـ الواجب الوجود هو الوجود الذي لو فرضنا عدم وجوده لزم عن ذلك المحال ؛ لأنَّ هذا الغرض يتناقض مع حقيقة القول بالوجوب . . وإنَّ واجب الوجود هذا يتفرع إلى معنيين :

(أ) ـ واجب الوجود بذاته ـ وهو الذي لا علّة له أبداً ، ولا يمتاز بكثرة ، ولا يشترك في حقيقته شيء . ولو جاز العكس لأصبح وجوده عن تلك العلّة ؛ وفقدَ كونه واجباً بذاته « لأنَّ كل ما وجوده بشيءٍ لم يجب له وجود . وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره ، ولم يجب له وجود ، فليس < هو > واجب الوجود بذاته » .

(ب) ـ واجب الوجود بغيره ـ وهو الذي وجوده وعدمه كلاهما بعلّة ، لأنّه إذا وجدَ فقد حصل له الوجود متميّزاً عن العدم ، وإذا عدم حصل له العدم متميّزاً من الوجود . أو بعبارة أخرى : هو الذي لو وضع شيء مما ليس له صار واجب الوجود ؛ ومثاله العدد (أربعة) ـ فإنه ليس واجب الوجود بذاته ، ولكن عند فرض اثنين واثنتين يصبح العدد عندئذ واجب الوجود بغيره .

ثانياً ـ الممكن الوجود ـ ويقصد به الموجود الذي متىٰ فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عن هذا الفرض محال ! باعتبار أنّه لا يوجد إلاّ بالقياس إلى علّته . . وبهذا يعود كل ما هو واجب الوجود بغيره ، ممكن الوجود بذاته ؛ لأنّ ما هو واجب الوجود بغيره يكون وجوده تابعاً لنسبة معينة .

ويتميّز واجب الوجود بكونه ذاتاً واحدة ليس نوعاً تحت جنس ، بل هو واحد بالكليّة وواحدٌ بالعدد . بينا الممكن الوجود يحتاج بالضرورة إلى شيء آخر يخرجه إلى الفعل فيجعله موجوداً ـ وكل ما هو ممكن فهو دائماً ممكن الوجود باعتبار ذاته ، وهو غير بسيط الحقيقة ؛ لأنه يتضمن حالين هما : حال بالقوة وحال بالفعل . . ولا ينبغي هنا الخلط في المفهوم السينوي(٢٢٦) لدلالة واجب الوجود ، مع فكر ارسطوطالي لا يرقىٰ إلى المرحلة التي قصدها الأستاذ الرئيس . رغم أنّ المشائية لم تصل إلينا خالصة من الشوائب التي ألحقتها بها مدرسة الإسكندرية ؛ لأنّ النظرية السينوية عن الواجب تنهض أساساً على قبول فرضية حدوث العالم ؛ انطلاقاً من البناء الذي شاده الفيلسوف من تصوراته عن الوجود والإمكان ـ ومن ثمّة قيام التصديق عليهما ، كما نوضح مستقبلاً . يضاف إلى هذا ؛ المفارقة الحادّة التي نلحظها بين فكرة (الواحد) عند المعلم الأول من جهة ، وعند ابن سينا من جهة أخرىٰ ـ حيث ذهب الأول إلى اعتبار الواحد علّة غائية فحسب ، بينا في مأثور الشيخ الرئيس علّة غائية وعلّة فاعل معاً ، وبهذا لَمْ نجز الجمع بين الرأيين منطقياً ومنهجياً ، رغم أنّ الفيلسوفين اتبعا في وسائلهما طريقة الجدل الصاعد ، أي ممّا هو مشاهد في الطبيعة المشخّصة . علماً أنّ استعمال ابن سينا لمصطلحات الصدور والفيض واللزوم والوجوب والإبداع لم يكن الهدف منه التخلّص من فكرة الخَلْق ، كما تصور بعض الباحثين(٢٢٧) ؛ لأنّ الله لم يكن في أيّة مرحلةٍ من مراحل الفكر السينوي غاية فحسب كما أشرنا ؛ بل هو فاعل لهذا الفيض ولهذا الابداع ! فلا مجال إذن للخلط بين فكر أرسطوطالي مشوب بالأفلاطونية المحدثة ، ونتائج الأستاذ الرئيس التي انتهىٰ إليها .

١٢٩ ـ وأعود مرّة أخرىٰ إلى الممكن ؛ فللفيلسوف حديث دقيق ومستوعب عنه ساقه في كتابه (العبارة) من الشفاء ، ننقله للقارىء نصاً لأهميته من الناحية المنطقية ، وللتأكيد أيضاً بأنّ ابن سينا اختار المعنىٰ العام للممكن بالنسبة للجانب الميتافيزيقي من مذهبه .

يقول الشيخ الرئيس : « إنّ لفظ الممكن قد كان مستعملاً عند الجمهور على معنى ، وهو الآن عند الفلاسفة مستعمل على معنى آخر . فكان الجمهور يعنون بالممكن الأمر الذي ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع ، ولا يلتفتون إلى أنّه واجب أو غير واجب . ثم عرض أنْ كانت أُمور يصدق أنْ يقال فيها إنها ممكنة أنْ تكون ، وممكنة أنْ لا تكون ؛ أي ليست ممتنعة أن تكون ، وليست ممتنعة أنْ لا تكون ، وأمور أخرى يعرض فيها أنْ تكون ممكنة أنْ تكون ، وليست ممكنة أنْ لا تكون . . . فصارتْ الأشياء عندهم ثلاثة أقسام : (١) ـ ممتنع الوجود ، (٢) ـ وممتنع العدم ، (٣) وما لا يمتنع وجوده وعدمه ـ وإن شئت قلت ضروري الوجود وضروري العدم ، وما ليس بضروري الوجود والعدم . . . فالممكن إذا عُني به المعنى العامي كان كل شيء إما ممكناً أو ممتنعاً ، وكان ما ليس بممكن ممتنعاً ، وما ليس بممتنع ممكناً ، وإن لم يكن هناك قسم آخر . وإذا عُني به المعنى الخاص ؛ كان كل شيء إمّا ممكناً ، وإما ممتنعاً ، وإما واجباً ـ ولم يكن ما ليس بممكن ممتنعاً ؛ بل ما ليس بممكن ضرورياً إما في الوجود وإما في العدم . . . فيكون الممكن مقولاً على معانٍ ثلاثة تترتب بعضها فوق بعض : فيكون مقولاً على الأعم والأخص باشتراك الاسم ، ويكون مقولاً على الأخص من جهتين ؛ إحدى الجهتين فيما يخصه ، والأخرى من جهة حمل الأعم عليه . . . والمعنى الثالث أنّ حكمه غير حاصل ولا ضروري في المستقبل . . . ثم ها هنا شيء آخر وهو أنّ القوة إسم أخصّ من الممكن الذين نحن في ذكره ، فإنّ الشيء الذي في القوة شرطه أنْ يكون معدوماً ،و الممكن الذي ليس بضروري هو الذي ليس دائماً وجوده ولا دائماً عدمه ؛ فلا يبعد أنْ يكون معدوماً ، والممكن الذي ليس بضروري هو الذي ليس دائماً وجوده ولا دائماً عدمه ؛ فلا يبعد أنْ يكون موجوداً في الحال أو غير موجود . . . وليس إذا كان الشيء موجوداً فهو واجب ، أي دائم الوجود ؛ بل هو واجب بشرط ما هو موجود ، كما أنّه دائم الوجود ما دام موجوداً ، وليس دائم الوجود مطلقاً »[٢٢٨] .

وفوق هذا وذاك ؛ فقد تبنى ابن سينا (وجميع أنصار نظرية الفيض) قاعدة إنّ الممكن هو الأصل في تقرير قدرة الله ـ خلاف مواقف المتكلمين الذين قالوا بالحدوث الذي يلزم في التقرير عن قدرته ـ بمعنى أنّ معرفة الإله لا تتم إلاّ عن طريق فكرة الإمكان لا الحدوث ، وهو خلاف في الرؤية بين مستويين أيضاً ، يعتمد أحدهما (اللِميّة) ويعتمد الآخر (الإنيّة) من حيث أنّ الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد أنْ كان عدماً ، نلحظ فيه حالين : عدم سابق ووجود يتحقّق في الحال ـ مع انه لا تأثير للفاعل على عدمه السابق ؛ بل انّ تأثيره يتم من ناحية الوجود للمفعول نفسه فحسب[٢٢٩] . . . وبهذا يتقرّر أن موجودات العالم كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها .

وفي صورةٍ تقريبية للذهن ، يمكن القول أنّ في نظرة الفيلسوف للممكن نحواً من الصعود والهبوط يتعادلان في السمو والانخفاض تعادلاً طردياً : فكلما هبط الأعلى إلى أسفل خسر جزءاً من خيريته ؛ لأنّ في هبوطه هذا تقرّباً إلى المادة الناقصة ، وكلما صعد الأسفل إلى الأعلى تميّز بتقربه إلى

الخير الأسمى وقلّتْ نوازع النقص له وتغلّب الخير عليه ؛ فهناك إذن واقع حتمي وغائي تتحقّق به طبيعة الممكن . . ونحن لا نرفض العلاقة الجدلية القائمة بين الممكنات هذه في مأثورات الأستاذ الرئيس ، ولكن نرفض أنْ تؤدي هذه الجدلية إلى رفع (ثنائية) الواجب والممكن في النظرية ذاتها ؛ بحيث يقود هذا الرفع إلى القول بأنّ الفاعل الأول هو وعالمه - أو بالأحرى هو ومعلوله - شيء واحد ! . إنّ نتيجة كهذه لا يمكن إضافتها إلى تنظيرات ابن سينا الفلسفية ؛ لأنّ الحكيم يميّز ، كما أشرنا ، بشكل صريح بين الطرفين المعنيين : الواجب والممكن - بحيث لا يعود هناك ما يدعو إلى الوقوع في مثل هذا الرأي المبتسر ! . رغم اننا لا نتردد في القول أنّ في نظرية الواجب والممكن ذاتها نحواً من المصادرة على المطلوب خاصة في فرضياتها الميتافيزيقية ، حيث لم يتخلص منها كل أصحاب نظرية الفيض ! .

١٣٠ - ولكن ما السبيل إلى إثبات واجب الوجود هذا ؟

قبل كل شيء يقرّر ابن سينا ما أكدّه سابقاً من أنّ المبدأ الأول هو واجب الوجود بذاته ؛ لذا ليست بنا حاجة إلى البرهنة على وجوده لأنّه هو البرهان على كل شيء - ومن هنا نجد أنّ الحكيم سلك سبيلاً آخر في البرهان عليه ؛ حيث بدأ من الممكن ليثبت أنْ لا بدّ له من موجد هو (الواجب) . فكأن مساره المنهجي إذن من العلّة إلى المعلول ، اسمعه يقول : « تأمّل كيف لم يحتج بياننا - لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات - إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ؛ وإنْ كان ذلك دليلاً عليه . لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود ؛ من حيث هو وجود ، ويشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الكريم : « سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق[٣٣٠] » .

وفي الدليل السينوي هذا ما يؤدي إلى مفارقةٍ واضحةٍ بينه وبين المتكلمين الذين يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، ويستدلون بالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة واحدة - وبين الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة على محرّك ،وبامتناع اتصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجود محركٍ أول لا يتحرك - حيث نجد أنّ الاستاذ الرئيس يرفض دليل الحركة وينتقده نقداً لاذعاً؛ معبّراً عنه بأنه من « القبيح أنْ يصار إلى الحق الاول عن طريق الحركة ، ومن طريق أنّه مبدأ الحركة . . وأعجزاه ! أنْ تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شي[٣٣١] » .

إذن ما السبيل الذي استدل به الحكيم على هذا الواجب ؟ . . . إنّه سلك ذات الطريق الذي أشرنا إليه من قبل في دلالة الواجب والممكن ، وأدّى به الأمر إلى إثبات واجب ؛ بعد النظر فيما يلزم (الواجب والإمكان) من صفاتٍ ونعوت ، ومن ثمّة الاستدلال بصفاته على كيفية صدور

أفعاله عنه . . وبهذا السبيل حقّق الفيلسوف الاستدلال بالعلّة على المعلول لبلوغ اليقين المطلوب . لذا رفض الاستعانة بدليل الحركة والمحرِّك الأول الذي تمسكتْ به الأرسطوطالية من قبل ـ مؤكداً في الوقت ذاته أننا حينما نتأمل فكرة الوجود يمكن عندئذٍ إثبات واجب الوجود بذاته ، لأنَّ الموجود إما أنْ يكون واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بذاته وواجباً بغيره ، أو ممكن الوجود فحسب ! (لم ينتبه ابن سينا إلى طبيعة المصادرة في هذا الفرض الذي أراد) .

ومّما تنبغي الإشارة إليه أنَّ لابن رشد ، فيلسوف الأندلس ، رأياً في الدليل يَحسُن أنْ يطّلع عليه القارىء ـ رغم أن حكيم المغرب العربي كثيراً ما يضع على عينيه نظّاراتٍ من صنعٍ أرسطوطالي لا يرى في مجالها غير صورة المعلم الأول ـ فاسمعه يقول :

« إنْ أراد مريد أنْ يُخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ؛ أن يستعمل هكذا : الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدم عليها ، فإنْ كانت العلل ممكنة لزم أنْ يكون لها علل ؛ ومرَّ الأمر إلى غير نهاية . وإنْ مرَّ الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علّة ؛ فلزم وجود الممكن بلا علّة وذلك مستحيل ! فلا بدّ أنْ ينتهي الأمر إلى علّةٍ ضرورية . فإذا انتهى الأمر إلى علّة ضرورية ؛ لم تخلُ هذه العلّة الضرورية أنْ تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب ؛ فإنْ كانت بسبب سُئل أيضاً في ذلك السبب ، فإما أنْ تمر الأسباب إلى غير نهاية ؛ فيلزم أنْ يوجد بغير سببٍ ما وُضع أنّه موجود بسبب ، وذلك محال ! فلا بدّ أنْ ينتهي الأمر إلى سببٍ ضروري بلا سبب أي بنفسه ؛ وهذا هو واجب الوجود ـ فبهذا التفصيل يكون البرهان صحيحاً . وأما إذا أُخرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيحٍ من وجوه : أحدها أنَّ الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم ، وقسمة الموجود أولاً فيه إلى ما هو ممكن وإلى ما هو غير ممكن ليس بصحيح ؛ أعني أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود[٢٢٢] . »

ولإيضاح الموقف الذي أثاره ابن رشد ضد ابن سينا ؛ أقول إنَّ الأستاذ الرئيس في التزامه بفكرة (الوجود) كمطلبٍ أساس في وصف الشيء بأنّه موجود ، وإنَّ الإلّه لا يمنح صفة لهذا الكائن عنه سوى الوجود ـ قصد الفيلسوف من ذلك استنباط موقفٍ قرآني يتخذ من دلالة الوجود هذه أصلاً في تحقّق الأشياء ؛ كي لا يقع بصعوباتٍ تؤدي إلى فرضية وجود شيء مع الإلّه حين قامتْ عمليات التخلّق الكوني ـ وعند ذاك لا يستوي الأمران ، بل هو أمر واحد لا غير . . ففرض ابن سينا إذن هو أنْ يضع صفة الوجود ؛ التي تتميّز بالديمومة والاستمرار ، موضع الأصل من النظرية ؛ فكما نقول مثلاً عن الإلّه إنّه قادر ، كذلك نقول عن زيدٍ من الناس إنّه قادر . وليس من الحكمة أنْ يتبادر إلى الذهن مقولة القائلين : ما زالتْ قدرة الإلّه قديمة لأنّه هو القديم الأوحد ؛ إذن قدرة زيد قديمة بالتتابع ! . إنَّ كلاماً كهذا لا يحمل سوى أحكام سطحية وشكلية ليس

غير . . وكذلك الأمر عندما نضع مقولة (الوجود) مثلاً بالنسبة للإلّه بأنها قديمة وذاتية ـ بينما ما يُنعتْ به العالم ليس بالضرورة أنْ يكون كذلك ، بل إنَّ الإلّه منحه الوجود ؛ أي صدر عنه موجوداً . . أما كون العالم فكرة قديمة في الذات الإلّهية ؛ فهذا حكم لا يمكن التفرقة فيه لأنَّ صفة الوجود في الإلّه واحدة لا تتبعض ، فلا يمكن القول حينئذٍ أنَّ الإلّه جزّأ صفة الوجود هذه فمنحها تارة ، وأمسكها أخرى ! . لذا نعتقد أنَّ موقف الفيلسوف لا يحتمل المبالغة التي رسمها له ابن رشد أو الدارسون لمأثوره الفلسفي .

وللأستاذ الرئيس دليل آخر علىٰ إثبات (الواجب) يعتمد الجانب الغائي في الطبيعة ؛ من حيث إنَّ كل موجود فله غاية ، وإنَّ كل متحرك فإنّه يتحرك إلى غايةٍ أيضاً ، ولا بدّ لهذه الغايات أنْ تكون متناهية كي تصل إلى حدّ الغاية التي ليس بعدها غاية ؛ لأنّها هي المقصودة أصلاً ، ولأنَّ « مَنْ جوّز أنْ تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة ؛ فقد رفع العلل الغائية نفسها وأبطل طبيعة الخير والكمال ، إذْ الخير هو الذي يطلب لذاته لا لغيره » .

١٣١ ـ وأيّاً ما كان ؛ فإنّنا نلحظ أنَّ ابن سينا يهتم بدليل (الإمكان) الذي بسطناه سابقاً ، أكثر من غيره من الأدلة في إثبات الإلّه . ولا يخلو برهانه هذا من شبهٍ بدليل النظام الأفلاطوني ـ مع التأكيد أن الأستاذ الرئيس يعتبره ويحسبه ضمن أدلته الخاصة لا العامة لتميّزه عن أدلة المتكلمين في الحدوث التي رفضها الفيلسوف لضعفها مدلولاً ومفهوماً . ولسنا ندعي أنَّ هذا الدليل هو من ابتكارات الشيخ الرئيس الخالصة ، فليس هذا هو المقصود ؛ قدر ما يهمنا إضافة ابن سينا التي اتصفتْ بالوضوح والتحديد والتنظير . ونحن أيضاً لا ننكر للموقف التوفيقي الذي حقّقه الفيلسوف في الجمع بين إلّه أفلاطون وإلّه أفلوطين المتميزين بصفة (الواحد) أو (الخير) ، وإلّه أرسطوطاليس الذي يتصف بمطلق (العقل) وبتأمليته لذاته وعشقه النرجسي لها ! . ولكن ، رغم ذلك ، تبقىٰ معالم لا يزال يمتلكها ابن سينا في منهبه ويفتقر إليها المعلم الأول والمشاؤون ؛ تلك هي إشادته الجديدة لدليل الإمكان الذي أشرنا متجنباً الأخذ بالدليل السببي الذي التزم به فيلسوف اليونان أرسطوطاليس .

وإنّنا في الوقت الذي وجدنا فيه تأكيد المعلم الأول على كون الإلّه علّة غائية فحسب ، نجد أنَّ فيلسوفنا العالم يؤكد الصورة الفاعلية لله ـ تلك الفاعلية التي لا تصدر علىٰ سبيل الطبع بل هي عارفة ومريدة بما يفيض عنها . فالله ، في رأي الحكيم ، علّة تامّة ، يتميّز بأنه واجب الوجود في كل لحظةٍ من لحظات إدراكات الكائن العاقل . وكون الله فاعلاً هنا ، يصبح عندئذ مريداً وقادراً ، ولكن في تنظيرٍ لا يتساوق وأفكار المتكلمين الذين أدركوا من القدرة أو الإرادة التي لله بأنّها : « إنْ شاء فعل ، وإنْ شاء لم يفعل » ـ بل هذه القدرة فاعلية ، لا مجال لوضع أي تراخٍ بين فعلها

وإرادتها ، أي انها ليست بالقدرة التي تصف الله بأنّه « لم يُرد ثم أراد » بمعنى خروج الفعل الإلهي من حال القوة إلى حال الفعل - كما يحلو للمتكلمين في الإسلام أنْ يقولوا ! . . فهذا أمر مرفوض في رأي الفيلسوف لأنّ الله هو العلّة التامة وهو الكمال المطلق . . وإنّ عبارة « إنْ شاءَ فعل » عبارة شرطية مستمرة في شرطها ؛ لأنه - كما يقول ابن سينا - « إنْ كان هذا الشيء الذي يفعل ؛ يفعل من غير أنْ يشاء ويريد ، فذلك ليس قدرة ولا قوة بهذا المعنىٰ . وإنْ كان يفعل بإرادةٍ واختيار ، إلاّ أنّه دائم الإرادة ولا يتغيّر . . . فإنّه يفعل بقدرة . وذلك لأنّ حدّ القدرة التي يؤثرون (يقصد المتكلمين) موجودة هاهنا ؛ لأنّ هذا يصح عنه أنّه يفعل إذا شاء وأنْ لا يفعل إذا لم يشأ ، وكلا هذين شرطيان ، أي انّه إذا شاء فعل ، وإذا لم يشأ لم يفعل ؛ وإنما هما داخلان في تحديد القدرة علىٰ ما هما شرطيان . وليس من صدق الشرطي أنْ يكون هناك استثناء بوجهٍ من الوجوه ، أو صدق حملي ؛ فإنّه ليس إذا صدق قولنا : إذا لم يشأ لم يفعل ، يلزم أنْ يصدق : لكنه لم يشأ وقتاً ما ، وإذا كذب : إنّه لم يشأ ألبتة ، يوجب ذلك كذب قولنا : وإذا لم يشأ لم يفعل ، فإنّ هذا يقتضي أنّه إذا شاء فعل ، صح أنه إذا فعل فقد شاءَ ، أي إذا فعلَ ؛ فعلَ من حيث هو قادر ، فيصح أنّه إذا لم يشأ لم يفعل ، وإذا لم يفعل لم يشأ . وليس في هذا أنه يلزم أنْ لا يشاء وقتاً ما ، وهذا بين لمن عرف المنطق[٢٣٣] » .

وفي النص السينوي السابق ما يؤكد لنا القدرة والإرادة المتلازمين مع الفعل ، وتلك هي الغاية التي هدف إليها الشيخ الرئيس عند تحديده لمفهوم الفعل الإلهي الذي سيتوضح أكثر في الفقرات القابلة .

١٣٢ - وإنّه ليترتب علىٰ هذه التفرقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني - أنْ نبدأ الكلام علىٰ الصفات ودلائلها ، متوخين في ذلك الوصول إلى مفهوم الألوهية عند الفيلسوف . . ولقد أسهم المتكلمون والفلاسفة في الإسلام في هذا الميدان إسهاماً بلغَ حدّ التخمة لديهم ، وتنازعوا في أمور شكلية لا تؤدي إلى يقينٍ يتفق عليه الطرفان المتخاصمان ، بل زاد موقفهم هذا في الطين بَلّة - كما تقول العرب - فأدّىٰ إلى خلطٍ عجيب للآراء والأفكار التي يزعمون . . ومن هنا لا يجد كاتب هذه الصفحات مبرّراً كافياً لعرض تلك المشاجرات والمناقشات ، وللقارىء أنْ يتظنّاها في مؤلفات المعتزلة والأشاعرة والغزالي وابن رشد وغيرهم .

وعودٌ على بَدْء ، فإنّ الصفات الرئيسة للإلّه تنحصر في رأي ابن سينا في النعوت التالية :

(١) - إنّه واجب .

(٢) - إنّه واحد .

(٣) - إنّه عقل .

تلك هي الأقانيم الثلاثة التي تميّز الله عن مخلوقاته وكائناته ، وتجعل منه أمراً يفوق كل وصفٍ أو نعتٍ إنساني .

ولقد أوضحنا من قبل دلالة الواجب حين تحدثنا عن الممكن فلا نعاودها ثانية ـ أما قضية الواحد أو الوحدة ؛ فهو سبيل سلكه الحكيم حين حاول سلب المتقابلات عن الله للوصول في النهاية إلى تقرير (واحديته) . . فمن حيث التركيب سلب عنه جميع أنواعه الخمسة المعروفة والتي تحصر على الوجه التالي :

(١) ـ التركيب المادي ؛ كما هي عليه حال الجسم في واقعه المألوف .
(٢) ـ التركيب المنطقي ؛ كتألف القول والجنس والفصل .
(٣) ـ التركيب التكويني ؛ كما هي عليه حال الهيولى والصورة والذهن .
(٤) ـ التركيب الخاص للصفات والذات ؛ كما هي عليه حال الكائن الحي .
(٥) ـ التركيب المركّب من طرفي الوجود والماهية .

ومؤدى هذا السلب يقود إلى أنَّ واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، وليس له قسمة : لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول . فهو واحد من هذه الجهات ، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع ولا حدّ ولا ماهية ؛ لأنَّ ماهيته هي إنّيته ، من حيث أنَّ كل ما له ماهية غير الإنيّة فهو معلول . ثم إنَّ الماهيات جميعها فيض وجودها عنه (=الله .) ـ وكذلك الأمر بالنسبة للحدّ ؛ فإنَّ الشيء متى ما خرج عن منطوق الجنس والفصل فلا حدّ له ولا برهان عليه ؛ لأنّه لا علّة له ولا ندّ له ، باعتبار أنه وجود محض وقدرة محضة ؛ وجميعها وجهٌ لوحدته ؛ بلا تعدّد ولا تكاثر ولا إضافة . فهو في وجوده وصفاته عين وحدته ـ ومن هنا تصبح البساطة والوحدة وجهين لا يفترقان في الذات الإلهية ، بل إنَّ صفة البساطة تكون نتيجة لازمة لأحديته . لذا فإنَّ نفي الصفات هذه عن الواجب ـ أي سَلْب المتقابلات ـ ليس معناه أنَّ الصفات غير متحقّقة في الله ؛ وإلاَّ لزم التعطيل ، بل المقصود من هذا أنَّ نعته ووصفه كليهما يوجدان بوجودٍ واحد هو وجود الذات ، بمعنى انَّ وجودها هو عين الذات لا بدلالة المفهوم . . ومن ناحية أخرى ؛ هي واحدة أي انَّ صدقها واحد ، وهذا لا ينجرّ على المعنى أو على المفهوم من حيث أنَّ هذه الصفات جميعها موجودة بوجود الذات المتفردة ؛ فلا تمييز بين الذات وصفاتها لغةً وتركيباً .

أما الصفة الثالثة ؛ أعني « إنّه عقل » ـ فذلك من حيث هو هوية مجردة ، وبما أنَّ هويته المجردة هذه منسوبة إلى ذاته فهو إذن معقول ؛ ومن حيث أنَّ هويته المجردة تعقل ذاتها فهو إذن عاقل « فإنَّ المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء .

وليس في شرط هذا الشيء أنْ يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ؛ والشيء المطلق أعم من أنْ يكون هو أو غيره[٣٢٤] » .

وهذا الذي قرّره الفيلسوف لا يؤدي إلى الاثنينية ؛ من حيث أنَّ نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار أيضاً ، بل هو تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والنتيجة واحدة ـ فلا قسمة ولا كثرة في الواجب ؛ هو عقل وعاقل ومعقول فحسب ! .

١٣٣ ـ ومن الخطأ المنهجي تصوّر أنَّ سلب المتقابلات عن الله وتأكيد وحدته الكاملة ، يجرّ إلى دلالةٍ تقرب من دلالة العدم ـ إنَّ رأياً كهذا يحمل في طياته ، كما نعتقد ، كثيراً من التعسف[٣٢٥] . . وأول ما ينبغي إيضاحه أنَّ العدم في مأثورات الأستاذ الرئيس ليس بذات موجودة على الإطلاق ولا معدومة على الإطلاق ؛ بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة . فكيف جاز إذن قيام مقارنة بين هذا الذي يراه ابن سينا في دلالة العدم ، ومفهوم الواحد المطلق ؛ ثم الخروج بنتيجةٍ وحكمٍ قطعي عنه ؟ . . مع تأكيدنا أنَّ (الذات الواحدة) لا يمكن أنْ يفترض فيها أنّها ذات وجودية بالقوة ـ كما هو عليه حال العدم مثلاً ـ فإذا سقطتْ هذه القاعدة ، سقطتْ معها مقولة القائلين بالمقارنة ، وعندئذ تنتفي دعاوة أنَّ وحدانية الصفات في الذات الإلهية تؤدي إلى ضربٍ من فرضياتٍ لا حقيقة لها في منهجية ابن سينا الميتافيزيقية . . وكذلك من الخطأ المنهجي تصوّر انَّ الأستاذ الرئيس يذهب إلى أنَّ « الله تنطبق عليه الضرورة كما تنطبق على الموجودات الأخرى[٣٢٦] » ـ استناداً واعتماداً على رأي يُنسب إلى ابن سينا يقول فيه أنَّ الباريء « لا يتغيّر سواء كان التغيّر زمانياً ، أو كان تغيراً بإرادته » . . وعند الرجوع إلى النص الذي اعتمده الباحث الذي أدّى به اجتهاده إلى هذا الرأي الذي ذكرت ـ ظهر أنّه من ألفاظ وأفكار المعلم الأول أرسطوطاليس صيغتْ بقلم شارحها ابن سينا نفسه في تعليقاته على (مقالة اللاّم) من كتاب (ما بعد الطبيعة) . . وفرقٌ كبير بين أنْ يكون النص للشيخ الرئيس ، أو يكون من أقوال فيلسوف المشائية في ترجمته إلى العربية ؛ فلا علاقة لهذا بذاك ، اللّهم إلاّ التوضيح والشرح فحسب ! . وما ذنب ابن سينا في أنْ يحمّل صوراً ليستْ من معطياته ولا من بنات أفكاره ؛ كي يأتي باحثٌ بعد ألف عامٍ ليقول قولته ويستنبط استنباطه ويمشي !! . بينا نحن نعلم أنَّ الأستاذ الرئيس أكدّ في أكثر من موضعٍ أنَّ الواجب لا يتغيّر ، لأنَّ التغيّر زوال صفةٍ وثبوت أخرى ، وليس هذا بجائز عليه ؛ لأنَّ الإلّه خالٍ من القوة والإمكان ، باعتبار أنّه واجب الوجود كما بسطنا . فلا مجال إذن لدعوى ربط هذا التغير بالزمان أو بالارادة ، لا من قريب أو بعيد ! . .

١٣٤ ـ ولكنا نتساءل : ما الذي بقي لدينا من هذه الصفات التي شرحنا ؟ . . بقيتْ صفة مهمة هي (العِلْم) ـ سواء كان العلم على الإطلاق ، أو العلم بأشياء العالم ؛ كلّيها وجزئيّها ، من قبل واجب الوجود .

فللقدماء من الفلاسفة والمحدثين مواقف وتنظيراتٍ تتعلق بالعلم الإلٰهي ، يمكن حصرها عموماً علىٰ الوجه التالي :

(١) اتجاه قال بثبوت الصور المفارقة والمُثل العقلية ، مقرّراً أنّ الإلٰه بوساطتها يعلم بالموجودات جميعها - وهو رأي يُضاف تأريخياً إلى أفلاطون الإسلامي .

(٢) موقف أخذ بفكرة اتحاد الإلٰه مع الصور المعقولة - وهو اتجاه ينسب إلى الفكر اليوناني المتأخر ، وخاصة فورفوريوس الصوري تلميذ أفلوطين ومحرّر تساعياته .

(٣) اتجاه تبنىٰ القول بارتسام صور الممكنات في الذات الإلٰهية ؛ حيث تحصل تلك الصور حصولاً ذهنياً وكلّياً بالذات - وهو رأي تبناه بعض الفلاسفة في الإسلام ومنهم الأستاذ الرئيس ابن سينا .

(٤) موقف يرىٰ القول بثبوت المعدوم الممكن قبل وجوده ؛ وأنّ علم الإلٰه هو ثبوت هذه الممكنات في الأزل - وهو مذهب المعتزلة في الإسلام وبعض رجال التصوف .

(٥) اتجاه أخذ بفكرة وجود صور الأشياء في الخارج ، ما كان منها مادياً أو مجرداً ، مركباً أو بسيطاً علىٰ السواء ؛ ثم اعتبر ذلك وسيلة لعلم الله - ومثّل هذا الموقف السهروردي شهاب الدين ، ومال إليه نصير الدين الطوسي ، وابن كمونة والشهرزوري .

(٦) موقف تبنىٰ أنّ للإلٰه علماً إجمالياً بجميع الممكنات ؛ بحيث إذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كل الأشياء - وذهب إلى هذا الرأي بعض مفكري الإسلام ومنهم فيلسوف الأندلس ابن رشد .

(٧) اتجاه ادّعىٰ أنّ للإلٰه علماً تفصيلياً بالنسبة للمعلول الأول ، وعلماً إجمالياً بما سواه - ومثّل هذا الرأي بعض أنصار الفلسفة في الإسلام .

(٨) وموقف يرىٰ أنّ العلم كالوجود سواء بسواء ؛ حيث نطلقه تارة على الشيء الحقيقي ، وتارة على الشيء النسبي الإضافي ، ويكون الوجود من الناحية الإسمية والصورية أعمّ تناولاً للأشياء من إسم العلم ؛ إلاّ في دلالة قيام الحركة الجوهرية فعلياً - وقد مثّل هذا الرأي صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) في (أسفاره) .

فالاتجاه السينوي ينهض (كما أشرنا في الفقرة الثالثة في أعلاه) - على ارتسام صور الممكنات في الذات الإلٰهية ، بحيث تحصل تلك الصور حصولاً ذهنياً وكلّياً في الذات ؛ لأنّ علم الله بالجزئيات يجب أنْ يتعالىٰ علىٰ الزمان والدهر . رغم أنّه يجب أنْ يكون علماً بكل شيء ، سواء بواسطة أو بغير واسطة ، حتى انّه إذا كان عالماً بمعنىٰ كليّ لم يكفِ في ذلك أنْ يكون عالماً بجزئي

جزئي . . فكأن الله لا يعلم الأمر الفردي وإنما يحيط علمه بالكليّ ويكون الفردي ضمن الأمور الكلّية . يقول الأستاذ الرئيس : « إنّ واجب الوجود إنّما يعقل كل شيء على نحوٍ كليّ ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرّةٍ في السموات ولا في الأرض . . . فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدىٰ إليه وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنّه ليس يمكن أنْ يعلم تلك ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلّية ، أعني من حيث لها صفات وإنْ تخصصتْ بها شخصاً . فبالإضافة إلى زمانٍ متشخص أو حالٍ متشخصة لو أُخذتْ تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها ، لكنها لكونها مستندة إلى مبادىء ، كلّ واحدٍ منها نوعه في شخصه ، فيستند إلى أمور شخصية(٢٢٧) » .

وعلىٰ الرغم من سلامة محاولة الشيخ الرئيس الجمعَ بين الموقف الفلسفي من جهة والرؤية القرآنية من جهة أخرى بشكلٍ بذل فيه جهدَ المستطاع ألاّ يقع في تناقض الحالين في العلم أي ما كان منه كلّياً أو جزئياً ؛ فإنّ تقريره ينبغي أنْ يُنظر إليه من وجهةٍ عقلية ومنهجية معاً ، بحيث لا يكون هناك قبْلية وبعْدية في هذا الإدراك الإلهي ؛ لأنّ الله هو الواجب بالذات وهو الواحد الذي لا علّة له . فلا فرق حينئذ في الدلالة هنا بين كليّ وجزئي بالنسبة إليه إلاّ لغرض توضيح الموقف فحسب . . فهو يدرك الكل جمعاً وفرداً ؛ في إدراكٍ لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتقدم ولا يتأخر . وهذا ما قصده الشارح الكبير للإشارات والتنبيهات الطوسي حين قال : « فالواجب الوجود يجب أنْ لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أنْ تتغيّر ؛ بل يجب أنْ يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي على الزمان والدهر » . ـ وحذارِ أنْ نقع بخطأ الحكم على الطوسي فندّعي أنه تمسك بقاعدة أنّ علم الله كليّ لا جزئي (كما حدث لمحقّق كتاب الإشارات الدكتور سليمان دنيا) ثم ذهب المحقّق المذكور يلتمس نقد الطوسي في فهمه للنص السينوي ، دون أنْ يجشم نفسه إدراك غلطه بالذات في فهمه لمقاصد نصير الدين التي أشرنا إليها في الفقرة الخامسة حين عرضنا آراء القدماء والمحدثين في العلم الإلهي ـ ونحن في الحقيقة أكثر ميلاً إلى تثبيت فكرة أن ابن سينا يرىٰ أنّ الله يعلم الجزئيات ولا يعزب عنه شيء من الأشياء ؛ مؤكدين بذلك عبارة المرحوم الإمام محمد عبده التي تقول : « إنّ القول بغير ذلك رمي عن جهالة ! . »(٢٢٨) ـ لكننا في الوقت ذاته نرىٰ أنّ الأستاذ الرئيس وقع في خطأ التقدير والمقارنة معاً ؛ حين وضع الله في تنظيرٍ لا ينبغي أنْ يوضع فيه ؛ فلا قياس لله مع البشر في كل صفاته وأفعاله (وهذه قاعدة يقرّها ابن سينا) ـ فلماذا إذن أجاز الفيلسوف لنفسه جرّ قضية الإدراك الإنساني على طبيعة العلم الإلهي فأوقعها في صعوباتِ التحليل والتبرير التي خرج منها ، في نهاية المطاف ، بسلام ؟! . أجل ؛ في إمكانه أنْ يفعل ذلك ، ولكنه أراد ـ كما يبدو ـ إرهاق نفسه وعقله تطبيقاً للقول المأثور : اجهدوا أنْ تدخلوا من الباب الضيّق ! . .

١٣٥ ـ وقد تسألني أيها القارىء ماذا بقي بعدئذ من صفات الواجب في هذا العرض الذي بسطتُ وأوضحتُ؟ أقول : بقي شيء واحد أود الإشارة إليه ـ وأعني به كون الإلَه يوصف، في رأي الفيلسوف، بأنه عِشْقٌ وعاشقٌ ومعشوق! . وقد استوحى رؤيته هذه من مفهوم أنَّ الواجب جمالٌ وخير؛ فهو إذن محبوب ومعشوق؛ فهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته . ولا يؤدي هذا إلى كثرة فيه، لأنه بإدراكه لذاته؛ من حيث هو خير محض، يكون عاشقاً، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً، ومن حيث هو خير مطلق ينبغي أنْ يُعشق؛ فهو عندئذ عِشْق! . .

وحسبك الآن أنْ تنظر إلى المرحلة العليا لهذه النظرية في العشق، بعد أنْ أوصلها ابن سينا إلى (الواحد) ـ لتلمس بأنَّ الإلَه هو أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثيل في عشقه هذا . ولكن يجب التفرقة بشكلٍ حدّي بين موقف الفيلسوف هنا، ورأي أرسطوطاليس في آلهته؛ تلك الآلهة التي تحرّك ولا تتحرك، والتي تعشق ذاتها عشقاً كاملاً، وتتأمل نفسها دائماً وأبداً خارج نطاق الزمان والمكان، ويعشقها العالم كغايةٍ فحسب! . . فهي إذن آلهة نرجسية الطبـاع، لا تهتم بغير مصالحها! . بينا إلَه ابن سينا فاعل ومريد وغاية معاً، يتميَّز بشكلٍ من أشكال التصيرّ الميتافيزيقي للفعل بحيث يجعل منه نحواً من الاتصال بين طرفين تتعادل في قياسهما طبيعة العشق وطهارته . . وفوق هذا وذاك؛ فإنَّ تقرير الأستاذ الرئيس «بأنَّ تجلي الخير المطلق ـ من حيث كونه معشوقاً ـ هو علّة كل وجود» ما يحقّق موقفاً جديداً أيضاً، لا يستوي وشطحات الأفلاطونيات، أو نزوات ونزعات العشق الأرسطوطالي! . .

فنظرية العشق عند ابن سينا تنهض عموماً على مشاركةٍ تامّة للموجودات كافة : بَدْءاً من أحطِّها من ناحية التصوّر الوجودي (وقد أوضحنا ذلك في العلم الطبيعي سابقاً) وصُعُداً إلى سدرة المنتهى التي لا يبلغها إلاَّ المقرَّبون! . أجل؛ تندرج جميعها في سلسلةٍ متتابعة متتالية تتبادل صفة العاشق والمعشوق حتى تقرب إلى المعشوق الأول ـ وتلك هي غاية الشوق في عشق العاشقين وَوَلَه الواهين! . يقول ابن سينا : «الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه . والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبدَ الدهر في الدهر . فإذن عشقـه له أكمـل العشـق وأوفـاه، وإذن الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات وفي الذات . فإذن الموجودات إما أنْ يكون وجودها بسبب عشقٍ فيها، وإما أنْ يكون وجودها والعشـق هو هو بعينـه . فتبـين أنَّ الهـويات لا تخلـو عن العشق.»[٢٢٩] .

١٣٦ ـ ها نحن أولاء قد عرضنا لمشكلة الصفات الإلَهية بنحوٍ من الإسهاب، ويجمل بنا الآن أنْ نشير بإيجازٍ مقتضب إلى رأي الأستاذ الرئيس في العناية الإلَهية ومفهومها لديه؛ من حيث هي صفة من صفات الباريء؛ ومن حيث هي في الدلالة العامة المطلقة ليست مجرد إحاطة معرفةٍ

بالكل فحسب ، بل توجيه فعّال إلى غاية ، وتوفيق فعّال إلى الأفعال ؛ سيما بالنسبة إلى الإنسان ككائنٍ عاقل حر . . وقد ترتسم هذه الصورة في التنظير السينوي على نحوين : عناية عامة ، وعناية خاصة ـ فالأولى منهما تخص النظام العلم الشامل ، والأخرى تخص الأفراد أنفسهم . والعناية من هذه الوجهة هي تعقّل لنظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان ، لا على وجه القصد والروية . وهي ، بالإضافة إلى ذلك ، علم بسيط واجب لذاته ، قائم بذاته أيضاً . وتضم في مفهومها ثلاثة أمور : أولها انّ الواجب عالمٌ بذاته بما عليه الوجود من نظامٍ كامل وخير أكمل . وثانيها فرض كونه (أي الواجب) سبباً وعلّة بذاته لهذا الخير والكمال . وثالثها كونه راضياً بصورة هذا النظام بشكلٍ عام . .

ومن هنا فالله يعقل نظام الخير ؛ وعن تعقله هذا يفيض نظاماً وخيراً ؛ لأنه في ضوء هذا المفهوم ، يعود سبباً أعلى لكل الأسباب الدنيا . فعنايته تشمل جميع الأشياء ، عناية حقيقية كاملة غير مشوبة بالنقص أو الانحراف ! . .

***

١٣٧ ـ أجل ؛ إنّه يفيض خيراً ونظاماً ومحبة ! . .

تلك هي المقولة الكبرى التي يتعيّن علينا الآن التحدث عنها ، وعن الإله وإبداعه ، وعن عمليات الخلق وعقول العالم وقدمها وتكوينها وتنسيقها من قبل واجب الوجود ؛ الذي هو علّة لكل موجود .

إنّنا ، ولا ريب ، مدينون للتيارات الفكرية اليونانية ـ وحسب درجات متفاوتة ـ في إنماء هذا النوع من الدراسات الميتافيزيقية ، سواء كان هذا التأثير أو التأثّر مباشراً أو بطريق غير مباشر . ويمكن ردّها أصلاً إلى الأثافي الثلاث : أفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين ـ الذين تميّزتْ أحكامهم على الإله والعالم بنظراتٍ اعتمدتْ تارة على قاعدة الضرورة ، وأخرى على التنظيم والتنسيق . وحاول الأستاذ الرئيس في تنظيراته لهذه المعرفة أنْ يختار الموقف التوفيقي نحو الإله وعلاقته بهذا العالم وكيفية صدوره عنه ؛ كي يبني صرحاً متيناً لميتافيزيقاه وإلهياته .

وقديماً قال أفلاطون الحكيم عن خلق العالم ـ في محاورة طيماوس ـ «ليس في الإمكان أحسن ممّا كان ! . » ـ ولكن المشكل في الأمر هو هذا الإمكان أو الممكن الذي كان . . ومنْ هو فاعله وموجده ؟ . أهو شيء قديم أم حادث ؟ أهو مادي أم فائق على المادة ؟ أهو أزلي أم مخلوق ؟ وما هي طبيعة فعله لهذا العالم ؟ هل فعله قاصد هادف ؛ أم إنّه نزوة ورغبة فحسب ؟ . .

تلك هي الإشكالات التي أوضحنا بعضها (ولا نعيد ما قلناه سابقاً) ـ وسنوضح بعضها الآخر في ضوء الأحكام التي تمسك بها ابن سينا ؛ والتي اعتمد والتزم فيها فكرة الوجوب والضرورة في قضية إثبات (الواجب) وتجنّبَ قدر جهده الوقوع في حكاية القديم والحادث التي تبناها المتكلمون من قبل[٢٤٠] ـ حيث لخّصها الشيخ الرئيس بقوله : « إنَّ كل موجود ، ما خلا الله ، حادثٌ أي مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعلٌ ما ، وهذا ممّا يعطّل < جود > الله . . . فيكون الله غير جوادٍ في وقت ، وجواداً في وقتٍ آخر![٢٤١] . . » ـ ثم قرّر الفيلسوف رأيه المختار بعبارةٍ موجزةٍ جازمة فقال : « إنَّ علّة الحاجة إلى الواجب هو الممكن لا الحادث » ـ وهذا الممكن في نفسه غير معنىً كونه مقدوراً عليه ؛ لأنَّ كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته ، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار موجده . لذا فإنَّ إمكان الوجود لا قوام له بنفسه ، بل هو محتاج إلى موضوع يقوى به ، وهذا الموضوع ليس حادثاً وإلاّ كان إمكان وجوده متقدماً على وجوده . وهنا ثبّتَ الفيلسوف قاعدته المشهورة : « إنَّ كل حادثٍ فقد تقدمته المادة » ـ مؤكدا في الوقت ذاته استحالة صدور حادث عن قديم ، مبرّراً ذلك بعدم صحة « قاعدة الترجيح » بمعنىً انّه لم يكن العالم ؛ ثم اقتضى ترجيح مرجّحٍ في إيجاده ! . فما هو عندئذ سبب هذا الترجيح ؟ . . علماً انَّ الله لا يجوز عليه التغيّرَ أو التبدل كي يقع له الترجيح في وقتٍ دون وقت ؛ لأن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجبَ عندئذ أنْ يكون هذا الفاعل فاعلاً باستمرار ، وبخلافه احتاج هذا الفاعل في فاعليته إلى سببٍ آخر . بينا واجب الوجود لا يكون كذلك لأنَّ أحواله لا يتوقف وجودها على شيءٍ سوىً ذاته ؛ فهو قادر وعالم وفاعل ـ بمعنى آخر ليس هناك حالان للعدم بهذه الدلالة بحيث تكون حالٌ أصلح من حالٍ أخرىً ؛ كي يفعل أو لا يفعل ! . وكذلك الأمر إذا قيس إلى الإرادة فلا يجوز مثلاً أنْ تسنح إرادة متجدّدة بدون أنْ يدعو لذلك داعٍ ، أو تكون جُزافاً أو طبيعة ؛ لأنَّ الإرادة ينبغي لها أنْ تتبع أمراً متجدداً يقتضي إيثار أحد النوازع كالشوق أو الميل ، وكلاهما منفيان عن الله ! . . وكذلك أيضاً لا يجوز تطبيق قاعدة التقدم والتأخّر عليه (التي بسطنا دلالاتها في فقرات سابقة) لأنَّ تقدم الله على العالم تقدماً ذاتياً لا زمانياً ـ والتقدم الذاتي بالمعنىً الفلسفي يشبه ما يمكن تصوّره من أنَّ النتيجة العقلية تلي المقدمة ، ولكنها لا تُخلق بعدها في الزمان . . يقول ابن سينا : « إنَّ القديم إما أن يكون قديماً بحسب الذات وهو الذي ليس لذاته مبدأ وجدت به ، وإما أنْ يكون قديماً بحسب الزمان وهو الذي لا أول لزمانه » ـ ويؤدي الموقف السينوي هذا إلى إنَّ الصانع أو الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه (كالعقول المفارقة) وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً (كالنفوس والأجرام الفلكية) ـ إلاّ في حالات ما يلزم من اختلافاتٍ ومبايناتٍ تلزم منها ؛ فيتبعها عندئذ التغيرّ .

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنَّ عبارة ابن سينا المتضمنة أنَّ علّة الحاجة إلى الواجب هو الممكن

لا الحادث ؛ لا تؤدي ـ كما تصور بعض الباحثين ـ إلى اتجاه وثني على الإطلاق ! . وقد تظنّوا ذلك بدون بيّنة ؛ باعتبار أنّ الفكرة السينوية غير واردة في المأثور الإسلامي عن الإلّه . . . أقول ، لدفع هذه الشبهة ، ينبغي أنْ نفرّق في هذا السبيل بين مستويين في فلسفة الشيخ الرئيس هما : مرحلة الإبداع من جهة ، ومرحلة الخلق من جهةٍ أخرىٰ : ففي مرحلة الإبداع ـ حيث يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسطٍ من مادة أو آلة أو زمان ، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط(٢١٢) ـ نجد إلزاماً يجب الأخذ به لأنّه يتعلق بنظرية الممكن والواجب والفعل الواحد الذي يصدر عن الذات بلا انفصال ويتمثل بـ (الجود الإلٰهي) ـ من حيث أنّ الإلّه لا غرض له في إيجاد هذا العالم دفعة واحدة ؛ لأنّ الجواد هو الذي لا ينحو غرضاً لذاته بطريق الإبداع ، ولا يقول هذا إطلاقاً إلى عملية تعطيل العقل في الفعل الإلٰهي لأنه مجرد (جود) لا غير ! . . وإنّ انتحاء الفيلسوف لهذه الصفة كان الغرض منه إبعاد أيّة أصولٍ تتخذ من الفعل الإلٰهي الخالص دليلاً على حاجة الإلّه إلى هذا الفعل ؛ بينا هو الكمال المطلق والعقل المطلق . . فلا مجال للغة في هذا المضمار إلاّ أنْ تختار ما يبعد عن هذا الفعل صفة النقصان أو الحاجة ، وهذا ما فعله الأستاذ الرئيس بالذات . أما كون هذا الفعل صادراً عن ضرورةٍ ووجوب ، فنقول نعم ؛ وأما كونه كالأفعال الآلية الطبيعية ؛ فكلا ، لأنه صدر عن العقل وكفىٰ . . وهذا الفعل لا مجال ، في نظرنا ، لإثارة فكرة الحرية حوله لأنها منتفية عنه بحكم طبيعته المطلقة ، التي لا تتصف بغير صفة الفعل فحسب . وإنّ أيّة إضافةٍ أخرىٰ لمفهوم الحرية ـ التي لا تصلح إلاّ لمفهوم الزمان ـ لا يمكن وضعها في إطار هذه الصورة المنقّاة ! . . لذا لا تصح دعاوة مَنْ ادّعىٰ انّ ابن سينا نفىٰ حرية الفعل عن الله ؛ لأنّها غير واردة بالتنظير الذي أوضحناه وبسطناه . . يقول الأستاذ الرئيس : « إنّ واجب الوجود واجب أنْ يوجد عنه ما يوجد عنه » ـ فالوجوب هنا ، في تصورنا ، لا يخضع للتفريع أو الاثنينية التي تعتور أذهان الناس ؛ حيث يكون لديهم اختيار في الفعل أو عدمه ، لأنّ الفعل الإلٰهي واحد ولا يتسم بهذه السمة ، فهو (واجب ضروري) لا يحتمل غير هذا المفهوم . .

أجل ؛ قد تُثار مشكلة الاثنينية بين الامكان و الوجوب ، ولكن هذه الاثنينية في حقيقتها ظاهرة شكلية في الفكر السينوي ؛ لأنّ الأساس في النظرة الفوقية عند الفيلسوف هو كون الإلّه مطلقاً ، وعنه صدر وفاض كل شيء ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ فلا تعادل إذن بين الإمكان والوجوب ؛ لأنّ العالم عبارة عن إمكان ضروري وأزلي ، هو تدفقٌ عن الله ، وليس قديماً بالمعنىٰ الأرسطوطالي ، بل هو قديم باعتبار قدم الواجب فحسب ، أي انّه ممكن بذاته واجب بالإلّه . والممكن هنا ـ كما ذكر الفيلسوف سابقاً ـ « هو الموجود الذي متىٰ فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال ؛ لأنّ ميله إلى الوجود معادل لميله إلى العدم » . ففرضية عدمية العالم تؤدي إلى فرضية عدمية الواجب ، وهذا محال ! . لذا ينبغي أنْ تحدّد بدلالة صدور (العقل الأول) عن الواجب ضرورة ؛ لأنّه ـ أعني العقل ـ ممكن بذاته . . ولكن لماذا العقل الأول كان ممكناً

بذاته ؟ . . يبدو أنّ ذلك يعتمد على صحة فرضية النظرية من أنّ الأول واجب ؛ فالعقل الصادر عنه ممكن ؛ لأنّ الوجوب يتقدم الإمكان عقلاً ومنطقياً ، ولأنّ الإمكان هبَة من الله صدرتْ عنه بإبداعه وجوده وكرمه ، وليس هو على سبيل الطبع والقصد أبداً (كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن نظرية الفيض) .

ولكننا قد نلمس ظلال هذه الاثنينية عندما نتدرج بالجدل النازل في منهج الأستاذ الرئيس حتى نصل مرحلة العقل الفعّال بالذات ، فتبدو لنا عندئـذ بعض صور هذه الاثنينية ـ علماً أنّ الأكثر كمالاً ينتج ما هو أقل كمالاً ، حتى نصل إلى مرحلة المادة الفاسدة الكائنة .

١٣٨ ـ أما مرحلة الخَلْق (ودلالته إيجاد شيء من شيء) فيمكن القول إنّها تترتب بتعاقب وتتابع زمني ـ كما ذهبتْ إليه الأديان السماوية ـ ولها أصولها المنهجية في الفلسفات القديمة[٢٤٣] ـ وليس في الموقف السينوي ضير في اختياره لدلالة هذا الخلق وتتاليه ؛ ولكن الهوّة التي وقع فيها هي عدم تقريره للفارق الجوهري في مشكلة الوجود ، حيث اعتبر الفيلسوف الماهية هي الأصل ، بينا في فعل الله لا يكون في الأصل سوى (الوجود) ـ فما أحراه لو جعل الأمر معكوساً فاعتبر الأصالة للوجود لا للماهية ، كما فعل بعض المتأخرين عنـه ـ ولعلهـا كبـوة الفـارس جاءتْ على غـير قصد! . .

في ضوء ما تقدم ، فإنّ العالم مُحْدَثٌ عن طريق الإبداع ، أو ما يسمى حدوث الذات ـ أي انّ العالم حدوثه مستمد من الله (باعتباره الخير المحض) فاضَ عنه العالم بإرادةٍ لا تشبه إرادتنا الناقصة التي تهدف إلى النفعية وتحقيق الغايات الانسانية . . فالله في هذا التنظير ليس فاعـلاً مطبوعاً ، كما يقرّر الغزالي على لسان الفلاسفة ، بل هو فاعل حقيقي مختار قاصد لوجود الكل بدون تجدّد إرادة ـ كما تتجدّد في الكائن المخلوق ـ ولا سبق للفاعل على فعله ، لأنّ الله لا يضع لمنطوق التطور أو التغيرّ لأنّه هو (العلّة التامة) التي تمسك بها الفلاسفة في تقريرهم عن فعله الذي نعتناه بالإبـداع ـ هذا الإبداع الذي يتميّز «بإدامته تأييس ما هو بذاته ليسٌ ؛ إدامةٌ لا تتعلق بعلّةٍ غير ذات المبدِع » من حيث أنّ هذا الفعل هو «واجب الوجود ولكن بغيره » ولا توجد مرحلة لم يكن فيها موجوداً أصلاً ؛ لأنّه كان في علم الله ، وما كان في علمه لا بدّ أنْ يكون ! . . بل لا بدّ أنْ يكون فعله يتميّز بالقدم أيضاً .

وأيّاً ما كان ؛ فإنّ ابن سينا لم يقطع قطعاً جازماً بقدم العالم في آخر مدوناته الفلسفية ، خاصة في كتابه الإشارات والتنبيهات ؛ حيث قال : « إذا جازَ أنْ يكون شيء متشابه الأحوال في كل شيء ، وله معلول ؛ لَمْ يبعدْ أنْ يجب عنه سرمداً ! » ـ فالأستاذ الرئيس يتردّد في قطعه هذا عند استعماله لعبارة (لم يبعد) . . تلك العبارة التي تخرج رأيه من دائرة الإلـزام إلى دائـرة الجـواز فحسب ! . .

وإذا صحّ أنّ فعل الإيجاد هو الذي يتصف بالقدم ، كما أوضح الحكيم سابقاً ، فما قول ابن سينا بفعل الفناء ! . هل يُنعت بنفس النعت ؟ . . تلك أيضاً مشكلة أبعدها الفيلسوف عن طريقه ، وعذره أنّه أدرك عالماً فكرياً كان يؤكد قدمية العالم ويجزم بها ولا يحيد عنها ؛ وكانت هي يومذاك صرعة العصر التي دافع عنها مثقفوه ومفكروه ! . .

***

١٣٩ - إنّ العلامة الفارقة التي ميّزتْ مدرسة ابن سينا والفارابي عن الفلاسفة الآخرين في الإسلام هي القول بفيض العالم عن الإله فيضاً ضرورياً - حيث رأينا من قبل تقسيم فيلسوفنا العالم للوجود إلى ممكن وواجب ، وتقريره لفعل الإبداع ودلالته الفلسفية - فلم يبق لدينا من مقدمات الولوج الى نظرية الصدور سوى الحديث عن قاعدته التي تنهض على منطوق « إنّ الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلاّ واحد » - هذه القاعدة التي بقيتْ مَعْلماً بارزاً من معالم الفكر القديم والوسيط . وإذا صحّ لنا تجاوز حدود الفكر الفلسفي ، فلا نجد معارضاً قوياً لها غير الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، وأبي البركات البغدادي في كتابه (المعتبر)[٣٤٤] - ومن ثمّة انفرد الفيلسوف نصير الدين الطوسي في تفسير جامعٍ مانعٍ للوحدة والكثرة في صدورها عن (الأول)[٣٤٥] . . . وعلى أي حال ، فللقاعدة المذكورة سلبياتها وإيجابياتها ، ولسنا بصدد نقدها ، بل في إيضاح موقف الفيلسوف منها - فللأستاذ الرئيس ، في مجال هذه القاعدة ، نصوص متعددة ، نشير إلى واحد ورد في كتابه (النجاة) لأهميته ؛ حيث يقول فيه : « لا يجوز أنْ يكون أول الموجودات عنه ؛ وهي المبدعات ، كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيءٍ آخر . فإن لزم عنه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد ؛ مثل صورة ومادة ألزما معاً ، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته . وتانك الجهتان ؛ إذا كانتا في ذاته بل لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته ، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى ، وقد منعنا هذا من قبل وبيّنا فساده . فتبين أنّ أول الموجودات عن العلّة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في المادة . فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له ؛ بل المعلول الأول عقلٌ محض ، لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة . . . ويشبه أنْ يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»[٣٤٦] .

ولتوضيح هذا السبيل ، نستعير من الشيرازي صدر الدين صورة رمزية صاغها عن الموقف ، تُظهر لنا الوسيلة في تثبيت هذه القاعدة :

فلو فرضنا أنّه صدر عن الواحد ، من حيث هو واحد ، (أ) و (ب) مثلاً . ولكن (أ) ليس

(ب) ـ فعندئـذ صدر عنـه من الجهة الواحـدة (ب) ومـا ليس (ب) ، وهـذا يتضمـن اجتماع النقيضين . ولكن ما ليس (ب) هو في حقيقته في قوة صدور (ب) من حيث صدور ما ليس (ب) . وبخلاف ذلك ؛ فإنّه يكون ما ليس (ب) هو بعينه (ب) وإنْ لم يكن هو في قوة عدم صدور (ب) طبقاً للواقع والوجود الذي هو في نفس الأمر . ونتيجة لهذا ؛ فإنّ النقيضين يجـوز اجتماعهما في موضوع واحدٍ بعينه ، إذا أخذنا بنظر الاعتبار دلالة الاشتقاق من صفتين مختلفتين معللتين وليس من صفةٍ واحدة ، وإلاّ لزم حتماً التناقض في الموقف . وعندئذ لا ريب في صدور(أ) وصدور ما ليس (أ) متخالفين في المفهوم . . ومن هنا فلا يجتمع على صدقٍ نقيضان ؛ باعتبـار أنّ التـالي باطل ، فالمقدم باطل أيضاً !»[٣٤٧] . .

وفي تعبيرٍ آخر عن دلالة هذه الصورة الرمزية ؛ نجد أنّ العلّة الواحدة ، من حيث هي واحدة ، لا يمكن أنْ يصدر عنها أكثر من معلولٍ واحد من غير واسطة ؛ وذلك لأنّ الأشياء الكثيرة يصح أنْ تصدر جميعاً عن الواحد الحق ؛ ولكن ليست في درجة واحدة ، بل الواحدة بوساطـة الأخرى . ولو جاز لنا القول إنّ هناك أشياء متساوية في درجة نسبتها إلى المبدأ الأول وإنها صادرة عنه ؛ جاز عندئذ استواء هذه الأشياء في حقيقتها ونسبة مبدئها إليه . ويكون تساويها من ناحية الوجود والتشخّص معاً ، فلا يُتصور عند ذاك وجود أشياء متكثرة ومتعددة . وتعود ظاهرة صدور الواحد عن الواحد ضرورة عقلية خالصة .

بهذا التحليل الذي قدمناه ؛ يبدو جديد ابن سينا الذي فلق به السابقين (باستثناء أبي نصر الفارابي) من مشائين وأفلاطونيين ، ممّن ناصروا النظرية أو أخذوا بها . .

ولأبي الوليد ابن رشد ، فيلسوف الأندلس ، رأي طريف في هذا المجال ؛ يتميّز بعاملين :

الأول يمثّل حكمه على صدق القاعدة اليونانية ، والآخر يمثّل تباينه مع الحكيمين الفارابي وابن سينا فيما ذهبا إليه من تفسير لهذه القاعدة . . وتعالَ معي نقرأ الصورة الثانية التي يقول فيها : « إنّ معطي الرباط هو معطي الوجود ، وإذا كان كل مرتبط إنّما يرتبط بمعنىً فيه واحد ، والواحد الذي به يرتبط إنّما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته . فواجب أنْ يكون ههنا واحد مفرد قائـم بذاته ، وواجب أنْ يكون هذا الواحد إنّما يعطي معنىً واحداً بذاتـه وهـي الوحـدة تتنـوّع على الموجودات بحسب طبائعها . ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجـودٍ موجـودٍ وجـود ذلك الموجود ، وتترقى كلّها إلى الوحدة الأولى » ثم يضيف موضحاً رأيه « فبيّنٌ أنّ ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة ، بها توجب جميع الموجودات ، ولأنها كثيرة ، فإذن عن الواحد بما هو واحد وَجَبَ أنْ توجد الكثرة ، أو تصدر ، أو كيف ما شئتَ أنْ تقول . . . وذلك بخلاف ما ظنّ مَنْ قال إنّ الواحد يصدر عنه واحد. فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك أنْ تتبيّن قولهم هذا

هل هو برهان أمْ لا ؛ أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيّروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنّياً!![٢١٨]» . ـ أجل ؛ صار ظنّياً ؛ لأنهّما لم يقصدا ما قصده ابن رشد من الجري وراء (غـائية) أرسطوطـاليس ؛ بل هو في رأيهما فيضٌ حقيقـي للعقـول والنفـوس فحسب ! . .

تُرى كَمْ يتباين الفلاسفة في أحكامهم هذه التي لا تدع لأحدهم أنْ يقرّر قول الحق في غيوم الفكر المتراكمة منذ أجيال وأجيال ؟ . . وهل حقاً ما يقوله ابن رشد في دحض الموقف السينوي هذا؟ . . والتباين هنا ليس في العلم الرياضي كي يكون قطعياً أو يقينياً ؛ بل هو في الفلسفة ؛ وما أكثر الخلاف حولها ؛ فهي بحر زاخر لا يُعرف لمداه قرار ! . . وأيّاً ما كان ؛ فاختلافهم رحمة ، لأنّ الفكر الصادق لا حدود له ولا قيود سوىٰ قواعد المنهج وطرائق العقل . . ولم يكن ابـن رشـد الحكيم الوحيد الذي انبرىٰ من القدماء لنقد النظرية ؛ فهناك مواقف جادّة مثّلها سابقون على ابن رشد ولاحقون ، كالغزالي وأبي البركات البغدادي وبعض أنصار المدرسة السلفية في الإسلام .

• ١٤ ـ وتعالَ معي مرّة أخرىٰ إلى أُصول نظرية الفيض ومنابعها ـ تلك المنابع التي تمتد إلى عصرين متتاليين زمناً ؛ يتمثل الأول بمرحلة أفلوطين ، ويتمثل الثاني بمرحلة الفكر الحرّاني . . وكان للمنبع الأخير تأثيره الواضح والعميق علىٰ فيلسوف الفيض غير منازع أبي نصر الفارابي . ومن ثمّة طبع هذا التأثير صورة المتنوعة على آراء تلميذه ابن سينا .

ولعل سبب التباين بين أفلوطين من جهة ، ورائد النظرية في الإسلام من جهة أخرى ؛ يعود إلى الأثر الصابئي الحرّاني : فإنّ الفارابي لم يأخذ من الأول إلاّ النزر القليل ، بل أخذ عن المدرسة الحرانية اتجاهاتها وخططها في تحصيل الفيض . . وإنّ هذه العقول المفارقة أو الملائكة أو الكائنات الروحية ـ كما يسميها الحرانيون ـ تمتاز بالصفات ذاتها عند الفريقين ؛ من حيث كونها جواهر ليس لها مادة ولا هيولىٰ ، وهي التي تتصرف بشؤون العالم الأرضي ، ومكلّفـة بالهياكل العلوية أي الكواكب السيّارة التي تقوم لديها مقام البدن للروح الإنسانية ـ ثم بنسبة بعضها إلى بعض يكون الحدوث الطبيعي واحداً عند الطرفين معاً[٢١٩] .

ولقد أوضحنا من قبل ، في موضوع الطبيعة الصاعدة ، انّ ابن سينا تمسك بقاعدة التدرّج العلّـي للكائنـات سواء كان ذلك في عالـم المفارقـة والجواهـر المتعـالية ؛ أو في عالـم الحسّ والتغيرّ . لذا ليس بمستغربٍ أنْ نجد الأستاذ الرئيس يبني نظرية الفيض بحجـارةٍ صابئية ، ثم يحاول أنْ يُطليها بأصباغ أفلوطينية ـ اسكندرانية ، في هيكلٍ متكاملٍ في غاياته ونتائجه .

فالنظرية ، عموماً ، تنهض دلالتين : أولاهما ـ معنىٰ إضافي يعرض عادة للعلّة والمعلول من حيث إنهما معاً . والأخرىٰ ـ كون العلّة سابقة لمعلولها ؛ أي متقدمة عليه . والأخيرة من الدلالتين

تشير إلى أنّ العلّة واحدة إنْ كان المعلول واحداً . وفي تعبيرٍ آخر ؛ إنّنا حين ننسب فعل الفيض إلى (الواجب) يكون الصدور عندئذ واجباً ؛ لأنّ واجب الوجود بالذات واجب بالفرض من جميع الجهات . . أما عند إضافة أو نسبة هذا الفعل إلى العالم ؛ فيكون العالم حينئذ ممكناً بالذات ، لأنّ الصورة من هذه الجهة تدل على حال العالم فحسب . والإمكان هنا يتميّز بأنه إمكانٌ وجودي شبيه بالمادة التي تكلم عليها أفلاطون ؛ وهو إمكان قديم ملازم لطبيعة العقل الأول . وإذا كان الإمكان قديماً كان إذن ضروري الوجود ؛ لأنّ الإمكان الأزلي هو الوجود الضروري(٣٥٠) .

ودلالة الفيض هذه تتمثل بخيرية الإلّه وكماله ونظامه ، لأنّ الإلّه عقلٌ محض ، ولأنّ الحقيقة المعقولة عنه هي بذاتها أيضاً عِلمٌ وقدرة ـ فما يفيض عنه هو على سبيل اللزوم والضرورة كما أشرنا. ويتصف فعله بأنّه لا يتعدد ولا يتكثر ، هو واحد لا غير ؛ عقل لا مادي ، هو أول العقول المفارقة ، وهو المحرِّك البعيد للجرم الأقصى على سبيل الشوق ، بينا النفس هي المحرِّك القريب . ولا يجوز أنْ يكون المحرِّك القريب عقلاً لأنّ ذلك يوجب تغيراً في جوهر العقل في رأي الفيلسوف ، ونحن نعلم أنّ جوهر العقل لا يتغيرّ . . فالإلّه إذن يبدع العقل الأول من حيث أنّه أولاً ـ ولا ممانعة من أنْ يكون عن شيءٍ واحدٍ ذات واحدة ، ثم تتبع هذه الذات كثرة إضافية لم تكن في (الأول) ؛ بحيث يكون في أعلاها الموجود الأول ، ثم يتلوه عقل وعقل ، وتحتَ كل عقل فلك بمادته وصورته التي هي نفسه ؛ وعقلٌ دونه . . وهكذا يكون تحت كل عقل أشياء ثلاثة : فالعقل الأول الذي أبدعه الإلّه يلزم عنه ؛ بما يعقل الأول ، وجود عقل أدنى منه ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وهي النفس ، وبطبيعة إمكان وجوده في تعقله لذاته يوجد جرم الفلك الأقصى . وتستمر عملية التثليث هذه حتى تصل إلى العقل الثاني الذي يلزم عنه أشياء ثلاثة أيضاً هي : العقل الثالث ، وفلك الكواكب الثابتة ، وصورته التي هي النفس(٣٥١) . . . وهكذا ، حتى ينتهي الفيض إلى فلك القمر ، فالعقل العاشر الذي يسمى بالعقل الفعّال أو واهب الصور .

ولإيضاح الموقف أسوق إليك النص السينوي التالي : « إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود . ووجوب وجوده بأنّه عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة . فيجب أنْ يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حدّ نفسها . وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول . وليس الكثرة له عن الأول ؛ فإنّ إمكان وجوده أمرٌ له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويعقل ذاته ؛ كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لا نمنع أنْ يكون عن شيءٍ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه ، بل يجوز أنْ يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكمٌ وحال أو صفة ومعلول . . . وقد بانَ لنا أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذن موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أنْ يكون أعلاها هو الموجود الأول

عنه ؛ ثم يتلوه عقلٌ وعقل[٢٥٢] » . ومن خلال طبيعة هذا النص يؤكد الفيلسوف بأنّ العقل الذي يفيض عن الإلّه ضرورة هو واجب بالإلّه ، ولكنه ممكن بذاته ، ففيه إذن كثرة وفيه إمكان . . وهكذا يصبح العقل الأول مشاركاً للإلّه في إبداعه ؛ ويكون هو السبب المباشر في إيجاد السلسلة التي تليه من العقول والأفلاك المبتدعة .

وقد يسأل القارىء من أين جاء هذا الإمكان ، وكيف تولّد عن الوجوب ؟ . . إنّ الأستاذ الرئيس لا يبرّر موقفه هذا بغير دعواه بقبْلية الإلّه وتقدمه علىٰ الإمكان! . وإنّه احتاج إلى الإمكان في توليد الكثرة من الوحدة . ويرىٰ بعض الباحثين العرب أنّ هذا الإمكان شبيه بالمادة التي تكلم عليها أفلاطون في بيان عمل الصانع ، وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي ، كما قيل ، مقرّ العدم[٢٥٣] . . . ولا يخلو الموقف السينوي هنا من صعوباتٍ وتعقيدات .

وعلى الرغم مّا قرّره ابن سينا من أنّ العالم صدر عن الإلّه صدور منْحٍ وجود وليس صدور قصدٍ وحاجة ؛ فإنّ الإلزام الحتمي هو الغالب على النظرية ؛ مع تأكيد الفيلسوف أنّ هذا الفيض لم يكن على سبيل الطبع أبداً . فهل مالَ الشيخ الرئيس إذن إلى تحرير الإرادة الإلّهية في عملية الإيجاد هذه؟ . . نحن نجد في بعض نصوصه الميتافيزيقية ما يؤيد هذا الميل لديه ؛ بحيث تبرز فكرة الإرادة (غير المضافة بالقياس إلى الإرادة الإنسانية) واضحة الغايات والوسائل ؛ يقول الفيلسوف : « ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأنْ يكون وجود الكل عنه لا بمعرفةٍ ولا رضًى منه . وكيف يصحّ هذا وهو عقل محض يعقل ذاته ؛ فيجب أنْ يعقل أنّه يلزم وجود الكل عنه ، لأنّه لا يعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدأ أوّل . وإنما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه ، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه . وذاته عالمة بأنّ كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وانّ ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها[٢٥٤] » .

١٤١ ـ لقد أثار بعض الباحثين في نظرية الفيض هذه ؛ إنها لا تؤيد علّية الإلّه الفاعلة إلاّ في أضيق الحدود ، لأنها في رأيهم فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب[٢٥٥] . . ولبيان موقف كاتب هذه الصفحات نحو رأي كهذا ؛ أود التأكيد مرّة أخرى أنّ الكثرة عند ابن سينا متأتية من تعقل الصادر الأول لذاته وتعقله لوحدانيته ـ بمعنىٰ أنّ انقسام الفعل (من حيث كونه انقساماً مجازياً) يؤدي إلى الكثرة باعتبارين ، بينا هو بالإضافة إلى الإلّه واحد لا ينقسم . وهذه الكثرة لا يمكن احتسابها مبادىء لأمورٍ وجوديةٍ قائمة في الأعيان ، بل يمكن اعتبارها صادرة عن المبدأ الأول من حيث انضمام موجودٍ آخر إلى كل واحدٍ منها ؛ وعند ذاك جاز القول بصدور الكثرة عن الواحد ، كما بسطنا من قبل . . ولو تدبرنا الأمر من بُعْدٍ آخر ؛ لوجدنا أنّ الأستاذ الرئيس جعل (الأول) مصدراً لجميع الموجودات ، ولولاه لم تكن سائر الأشياء ، فهو منبع وجودها ، ومَنْ كان

منبعاً كان في حقيقته الوجودية والذاتية يحمل كل ما في الخارج من كمالات منتزعا منه لأنه هو مصدرها. ويعود الفرق الرئيس بينه وبين تلك؛ هو أنه كل صفةٍ أو كمال أو قدرة فيه هي عين ذاته بلا زيادة أو إضافةٍ: هو الصورة وهو المضمون معاً! .. لذا لا نجد مجالاً لقبول انّ علّية الإله تبقىٰ للعقل الأول فقط ولا استمرار لها .. رغم ما يستشعره المرء من (الدور) الذي أوقعنا فيه الرئيس ابن سينا ومدرسته الفيضية عموما، وما انتهىٰ إليه من رؤيةٍ مثالية متعالية في خروج المادي ممّا هو ليس بمادي ـ وتلك مشكلة لم نجد حلاً مقنعاً لها في مأثورات الحكيم الفلسفية.

وكذلك ينبغي ألاّ نذهب إلى القول بأنّ هناك نحواً من التناقض بين الأخذ بنظرية الصدور (الفيض) هذه؛ والقول بتجلي الإله لكل موجوداته وشوقها اليه؛ لأنّ الصادر عن المنبع ـ إذا كان الصدور عقلانياً ـ يتطلع إليه دائماً، وفي هذا التطلع نحو الكمال تتحقّق فكرة الشوق الغائي التي تنادىٰ إليها ابن سينا من قبل؛ كي يثبت الربط العليّ والغائي بين طرفي الهبوط والصعود في جدليته الفكرية التي أراد، فلا تضارب بين الاتجاهين ... أجل، قد يكون للنظرية مجالها الأرحب الذي يمتد إلى الجانب الرياضي من العلم الطبيعي خاصة ما يتعلق بقضايا الفلك وحركات الكواكب التي فُسرتْ بنحوٍ من العقلانية التقليدية عند الفيلسوف؛ ولكن ليس من السهل إفراغ النظرية كلّياً من صورها الفوقية؛ ومن ثمّة إضافتها إلى العلم الطبيعي ـ كما تصوّر ومال إلى ذلك بعض الدارسين ـ بل هي حسبها جزء من هذا، كما هي جزء من ذاك! ..

ولا يسعنا في هذا المجال إلاّ أنْ نعجب أيضاً ممّن ذهب إلى القول بتعدّد ومفارقة مواقف واتجاهات ابن سينا نحو صدور الموجودات العليا[٢٥٦]؛ بسبب ما أورده الأستاذ الرئيس في رسالته الموسومة بـ (النيروزية في معاني الحروف الهجائية)[٢٥٧] ـ ولكن عند العود إلى النص الذي اتخذ ذريعة لهذا الحكم؛ لم نجده ـ عند التعمق في معانيه ـ يؤدي إلى إقرار هذه المفارقة! .. فليس هناك أي تقابلٍ بين الرأيين، بَلْهَ انّ ابن سينا يذهب إلى رأيٍ واحدٍ لا حيدة عنه وهو الذي أشار إليه في كتبه: الشفاء والنجاة والإشارات.. ودليلنا على ما نقول هو أنّ النص المعتمد من الرسالة النيروزية لا يتحدث عن الصدور وتسلْسله، وإنّما يتحدث عن فئات هذا الصدور ودرجة تنوعه فحسب. وهو في حقيقته صورة من صور الفيض، ولكن هذه الصور تتدرج تلقائياً بمنظور ثلاثي متأثر بأصل النظرية وأفكار صاحبها أفلوطين ـ فهناك عالم العقل، وهناك عالم النفس، وهناك عالم الطبيعة. وكل أولئك مرحلة من مراحل الفيض التي أوضحها لنا الأستاذ الرئيس في مأثوره الفلسفي .. فأي فارقٍ حقيقي بين هذا ونظرية تسلسل العقول حتىٰ بلوغها العقل الفعّال، ثم صدور النفوس؛ فعالم الطبيعة الذي نعيشه اليوم؟.. أما استعمال الفيلسوف لمصطلح الإبداع بصياغة (يُبدَعُ) فهو كما سبق أنْ بسطنا دلالة الإبداع وكونها فعلاً حراً خارج نطاق الزمان والمكان ـ وهذا هو ما حدث بالنسبة لعملية الفيض؛ فهي إبداع بهذه الدلالة .. وليس هناك ما يدعو إلى

ترجيح دلالة الإبداع عند المتكلمين وتحميل معانيها أفكار الأستاذ الرئيس ؛ فهو ، كما رأينا من قبل ، من أنصار فكرة (الإمكان) لا (الحدوث) . . وكذا الأمر بالنسبة لالتزام الحكيم بقاعدة انّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد ـ التي فصلنا الحديث عنها ـ فتلك وجهة نظر تبناها الفكر الفلسفي في الإسلام ، ولم يشذ عنها إلاّ القليل من المتكلمين ومَنْ ناصرهم ـ فكان للنظرية ، منذ أرسطوطاليس ، مَنْ نقدها سلباً أو إيجاباً ، وحسب مدارسهم الفكرية التي ينتمون ! . .

١٤٢ ـ ولعلّ فارقاً رئيساً ينبغي الإشارة إليه ، بين فيلسوفنا العالم والحكيم الفارابي حول نظرية الفيض ذاتها؛ذلك أنَّ ابن سينا يؤكد بأنّ الصور العقلية عند الأول موجودة في العقل الفعّال **بالفعل** . . بينا في رأي الفارابي فإنّ تلك الصور موجودة فيه **بالقوة**. مع فارقٍ آخر هو ميل ابن سينا الى أنّ أنفس هذه الأجرام الفلكية هي ضَرْب من أضرب الحسّ والإدراك من حيث «لها حاجة ، من وجهٍ ما ، إلى أمرٍ حسّي وإدراك زماني ، كما يذكر المشرقيون ! . » ـ فهي إذن في رأيه تعقل وتحسّ وتتخيّل ، لا كما ذهب الفارابي . . بل يميل الفيلسوف إلى اعتبارها من أفكار المشرقيين وليست من بنات آراء المدرسة المشائية ! .

ولكن تبقى مشكلة العلاقة بين هذه الصور والأجرام الفلكية وما يترتب على هبوطها الجدلي ؛ والإله قائمة ـ رغم الذي أوضحناه في دراستنا السابقة عنها . . وحذارِ من الوقوع في الخطأ الذي يبرّر هذه العلاقة بما أوردته الأديان السماوية حول مقولة الخلق من عدم : « كل مَنْ عليها فانٍ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ـ لأنّ الأديان السماوية لم تقلْ بالعدم بعد الإيجاد إطلاقاً ، بل ذهبتْ الى فناء نسبي دلالته التحوّل من حالٍ إلى حالٍ اخرى ، ومن عالمٍ إلى عالمٍ آخر ، وليس هناك ما يمكن تفسيره بمعنى الفناء إلى العدم ! . والفناء الذي ورد في الآية الكريمة ليس سوى تأكيد على أنّ كل شيء يقبل هذا التحوّل بشكلٍ حتمي وضروري إلاّ « وجه ربك » لأنّه هو الدائم الأبدي السرمد الذي لا تمسّه سِنَةٌ ولا نوم . وليس المقصود ، في رأينا ، مفهوم الفناء والعدم المطلقين . . . أقول هذا ، لأنّ الرأي السينوي في ربط هذه العلاقة ـ أعني علاقة الإله بالعالم ـ لا يختلف عما ذهبنا إليه وعما أوضحناه سابقاً .

١٤٣ ـ وسؤال يُطرح في هذا السبيل أيضاً ؛ لماذا توقف الفيلسوف عند العقل العاشر دون القول باستمرار تدفق العقول بفيضٍ دائم ، كما هو عليه فعل الإله الذي هو « راضٍ بفيضان الكل عنه »؟ . . يجيب ابن سينا بما فحواه ؛ بانّ الكثرة ، إنْ لزمتْ عن العقول ، فذلك بسبب المعاني المتعددة التي فيها ، وهذا القول لا ينعكس في رأي الحكيم بحيث يصبح كل عقل فيه هذه الكثرة ، ويؤدي عندئذ إلى كثرتها في المعلولات ـ يضاف إلى هذا أنّ هذه العقول غير متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً[٣٥٨] .

ولكن هل نجح الاستاذ الرئيس حقاً في تبرير موقفه هذا؟ . . نحن لا نتردد من القول بما سبق ذكره في كتابنا (فيلسوفان رائدان) من أنَّ نظرية الفيض بأقانيمها الثلاثة (الشبيهة بالأقانيم المسيحية الثلاثة) تتقوّم في أساسها على فرضية هذا العقل الفاعل ـ فالتنكر له تنكر لجوهر القضية ذاتها . . ولكن يبقى السؤال ؛ لِمَ كان عاشراً؟ . . ولَمْ يكن الثاني أو الثالث ، كما في الغنوصية والمسيحية مثلاً ! (وقد سبق لأبي البركات البغدادي أنْ سأل السؤال ذاته .)

نحن نرى أن السبب في ذلك هو تأثيرات المدارس الشرقية ومنها الحرّانية ، وقد أوضحنا علاقتها المتينة بالنظرية . ولعلّ لافلاطون السقراطي تأثيره أيضاً في هذا المجال ، خاصة في تأكيده على الأعداد المثالية العشرة مستوحياً إياها من النظرية الفيثاغورية القديمة ؛ ومعتبراً إنها صورة صادقة للمُثل المجردة ـ فالعشرية هنا هي الأصل فيما نقصد من هذا التأثير . . أما قضية المُثل فموقف ابن سينا نحوها واضح وصريح(٣٥٩) ـ ولا يخلو الاتجاه كذلك من تأثيرات غير مباشرة لعلم الكلام الإسلامي على ابن سينا نفسه .

١٤٤ ـ وفي تقويمٍ علمٍ للنظرية عند القدماء ؛ اخترتُ لك موقف فيلسوف الأندلس ابن رشد ، حيث لم يخفِ نقده نحوها ، بل رفع عقيرته معلناً خطل النظرية وعسرها وتهافتها! . . وأُحب لنفسي وللقارىء أنْ يشاركني الاطلاع على حديث أبي الوليد حيث يقول : « أما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادىء بعضها من بعض ؛ فهو شيء لا يعرفه القوم ، وإنما الذي عندهم انَّ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلاّ بذلك المقام منه ؛ كما قال سبحانه وما منّا إلاّ له مقام معلوم . وإنَّ الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ؛ وجميعها عن المبدأ الأول . وإنّه ليس يُفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلاّ هذا المعنى فقط . وما قلناه من ارتباط وجود كل موجودٍ بالواحد ، فذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع . . . إنْ كان شيء وجوده في انّه مأمور فلا وجود له إلاّ من قبل الأمر الأول . وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انّه عبّرتْ عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف ، فهذا هو أقرب تعليمٍ يمكن أنْ يفهم به مذهب هؤلاء القوم ، من غير أنْ يلحق الشنعة التي تلحق مَنْ سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد .(٣٦٠) »

ذلك هو موقف ابي الوليد ابن رشد قديماً . . وذهب بعض دارسي ابن سينا حديثاً إلى وجهة نظرٍ لا تخلو من قسوة عندما اعتبروا نظرية العقول المفارقة « نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو إليها الحاجة(٣٦١) » ـ إنَّ رأياً كهذا خَلَطَ ، كما نعتقد ، بين مستويين لا ينبغي الخلْط بينهما : هما الإبداع من جهة ، والخلق من جهة أخرى (وقد بسطنا القول فيهما) ـ ولكننا نود أنْ نوضح موقف الاستاذ الرئيس لنرفع عنه هذا الحيف الذي ساقه بعض الباحثين المعاصرين نحوه . . فاعتماد الفيلسوف

على نظرية العقول المفارقة وتمسكه بها كان الغرض منه بناء نسق منتظم لعملية الإيجاد التي تتبنى (العقل) أساساً في تنظيراتها لتنتهي في تسلسلها الفوقي إلى العقل الفعّال عملاً وتطبيقاً . . والغاية من ذلك أنْ يضع الحكيم تصوراً للعالم ينهض على نحو من الإبداع المحض ؛ باعتبار انّه تدفقٌ دائم - وهذه الديمومة تعبّر في حقيقتها عن معانٍ غاية في التنزيه المطلق ، وتضع الإلّه في نطاق خارج مفهوم الزمان المنقسم ، وتجعل منه فاعلاً دائم الفاعلية ، لا تُحَدّ حقيقته ولا يحيط به وصف ، لأنّه هو السبب الأول لوجود سائر الأشياء . . فإنّ الفيض ، في مثل هذه الصورة ، جبرٌ ميتافيزيقي بدون أنْ يلحق هذا الجبر فرض خارجي أو داخلي - ومن هنا عُدّ فعل الله فعلاً حراً كما أشرنا من قبل . ولكنه إذا قيس بالنسبة لنا يبدو وكأنه إلزام وجبر عُلوي . . لذا فإنّ عملية الفيض قائمة على فعلٍ لا يستوي مع المُدرَك من أفعالنا الإنسانية ؛ باعتبار انّه فائق للطبيعة ، فهو إذن ضرورةٌ لازمة وكفى! . .

يضاف إلى هذا ؛ إنّنا يجب أنْ لا نحكم على الماضي بوسائل الحاضر ، فتلك طريقة لا نقرّها نحو التراث - وقد أوضحنا رأينا فيها في كتابنا المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب - لأنها أشدّ خطراً على مأثوراتنا حتى من مواقف بعض المستشرقين وشطحاتهم ! . . بل ينبغي أنْ يكون الحكم في ضوء مقومات ذلك العصر ومناهج أفكاره . وعلينا ، في مثل هذه الحال ، أنْ نختار ما هو الصالح والمضيء منه ، ونترك السيء غير المعقول ، ولا تخلو حضارة في الدنيا من الصورتين ! . . وعندئذ سنكون منصفين مع التراث ومع أنفسنا ، صادقين صدقاً يقودنا إلى ما هو جميل وخير ، دون السقوط في متاهات المقارنات الباطلة بين المادية الحديثة مثلاً وتفسيرها للعالم ، ومواقف الاستاذ الرئيس ابن سينا (أو غيره) نحو الكون - فتلك غير هذه ، وشتان بينهما ! . .

١٤٥ - هذه إذن هي نظرية الصدور السينوية ؛ تفيض خيراً باستمرار ما دامتْ مرتبطة بفكرة الوجوب . . ولكن العالم لا يخلو من شرورٍ وآثام ؛ فكيف يمكن تفسير هذه الظاهرة؟ - يربط ابن سينا مفهوم الشر بمفهوم الإمكان ؛ لأنّ الشرّ ليس هو الغالب على الخير ، بل الخير مقتضى بالذات ، أما الشرّ فبالعرض ، وعن هذا يقول الاستاذ الرئيس : « إنّ سبب الشر هو اشتمال طبيعة الوجود على إمكان وقوة ؛ فإنّ هذا الإمكان هو السبب في تولّد الكثرة من الوحدة ، والشرّ من الخير . . » وكان في قدرة الإلّه أنْ يوجد عالماً خالياً من الشرور ، ولكن شريطة أنْ لا يعتوره الإمكان ، ولا يكون تأليفه بهذا الشكل الطبيعي : من صورة ومادة ، ومن فعل وقوة - لذا كان الشرّ في هذا العالم لوجود الخير . بينا نسبة الشرّ أقل بكثيرٍ من نسبة الخير ؛ لأنّ الإلّه مصدر خيرٍ دائم لا يزول . . وعلى الرغم من انّ الشرور التي تصيب الفرد لا تؤثر على النوع الإنساني ، فليس الغاية في الطبيعة غير حفظ النوع بمعناه العام ، فلا أهمية اذن للفرد إذا أُصيب بهذه الشرور لأنها ليست إلهيّة المصدر ، ولا ضير عندئذٍ من دخول الشرّ في القضاء الإلهي !(٣٦٢) . .

بهذه الصورة التي رسمها لنا ابن سينا ؛ يبدو النص التالي تأكيداً لفحواها العام: « لو كان أمر الله تعالىٰ كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجميله كجميلك ، وقبيحه كقبيحك ؛ لما خَلَق أبا الأشبال أعصل الأنياب ، أحجن البراثن ، لا يغذوه العشب!.. » ـ فهناك إذن حكمة يقصر الإنسان السوي عن إدراكها ولا يطالها العقل والخيال !..

١٤٦ ـ ولو جاز لنا أنْ نرتفع بمشكلة الشرور وآثارها إلى عصور متقدمة ؛ لوجدنا أنَّ افلاطون حاول أنْ يربط دلالة الشرّ بقصور المادة وتطلعها الدائب إلى ما هو أكثر كمالاً ـ فالشرّ ليس عملاً من أعمال الإلّه الأفلاطوني ، لأنَّ طبيعة الإلّه خير محض ، ولا يصدر عنه إلاّ الخير المحض ... أما الشرّ في النظرة الارسطوطالية فإنّه لا يرتبط « بالمحرِّك الذي لا يتحرك » ـ لأنَّ هذا الأخير غاية تهفو إليها سائر الكائنات بحركةٍ دائبةٍ دائمة ، وليس هو علّة لها ، فكلاهما يرتفعان إليه باعتباره المقصد والمبتغىٰ!..

أما افلوطين فإنّه جدّد موقف افلاطون القديم ، ولكن بتأكيدٍ أوسع على شرّية الهيولىٰ لأنها صفة سالبة في الكائن ـ فهناك حال من النزاع الدائم بين ما هو مادي ، وما هو مرتفع عن المادة؛ كالنفس مثلاً ، وفي مجاهدةٍ متواصلة تكون الروح مسؤولة عنها في حال ارتباطها بشرّ البدن وأفعاله ؛ وعندئذ فجزاء الإحسان بالإحسان ، والسيئة بمثلها ـ وتلك في نظر افلوطين عدالة السماء علىٰ الأرض ، وهي عدالة أنتجتها جميع الأديان من قبل ومن بعد .

وأخيراً فإنَّ تنظيرات ابن سينا نحو الشرّ تحاول إيجاد تعادلٍ بين طرفين ؛ بحيث لا وجود لشرٍّ محض أو خير محض ، بل هو عالم يتصف بالغائية ، ولذلك يُنعَتُ بالخير ، وليس الشرّ سوىٰ انحرافٍ عن هذا الطريق ، يتأثّمه الكائن من حيث يدري ولا يدري ، فهو أمرٌ عرضي فحسب!..

إنّها المثالية السينوية في أعمق تصوراتها وخيالاتها ، حيث لا تتأسىٰ ولا تتبرم بآلام هذه الدنيا وشرورها ، بل تروح باحثة عن خيوط العنكبوت لتخيط بها عالماً كل ما فيه خيرٌ وسعادة؛ لولا إحباط الإنسان نفسه لهذا الخير ولهذه السعادة !.. فهو الآثم الأول ..

تُرى ما قيمة هذا العالم لولا الإنسان الذي يعيه ويدركه ويعقله؟

أجل ؛ ما قيمة المعرفة حقاً في عالمٍ يفتقر إلى (انسان)؟..

مع الفيلسوف
في تصوفه وعرفاته

١٤٧ ـ آخر الوقفات التي نقفها مع فيلسوفنا العالم ؛ هي حديثنا عن المفهوم المعرفي للتصوف ودلالته لديه ـ وفي حالٍ كهذه لا بدّ لنا من فذلكةٍ قصيرة نتناول من خلالها معنى التصوف الإسلامي في جوانبه النظرية والعملية معاً ، ومنابع هذا الاتجاه ومصادره . . ولعلّ الحدّ الذي أجمع عليه كثيرٌ من العرفاء يقرّر القول الفصل في معنى دلالة التصوف ؛ حين قالوا : « هو صفاءٌ ومشاهدة » رغم أن المصطلح أُستعمل للدلالة على شيئين مختلفين ؛ الأول التجربة الروحية المباشرة التي يشعر بها الإنسان حين اتصاله على نحو ما بالإله ـ والثاني ؛ مجموعة البحوث اللاهوتية والميتافيزيقية التي وضعتْ لتفسير إمكان اتصال النفس الإنسانية بالعالم الأعلى . . بعبارة اخرى ، إنّ لفظة (تصوف) أُطلقتْ على الحال الصوفية ، كما أُطلقتْ على المذهب الصوفي ، أي على أمرين مختلفين تمام الاختلاف ، يتصل أحدهما بمشكلة سايكولوجية ، في حين يتصل الآخر بمشكلة ميتافيزيقية(٢٦٣) . . . وإذا عدنا إلى استقصاء منابع هذه الدلالة ، ظهر لنا أن هناك عاملين في الموقف ذاته ؛ تبنى كلاً منهما مجموعة من الباحثين والدارسين :

أحدهما يستمد مقوماته ووسائله من مؤثرٍ خارجي لا يمت إلى الإسلام بصلة ؛ بل يعود إلى مرحلةٍ موغلة في القدم ترتبط بأفكار هنديةٍ ويونانية ومسيحية وأشتات اخرى من مذاهب سادتْ ثم بادتْ! . ومن أنصار هذا العامل في الغرب الأساتذة هورتن ونيكلسون وآسين بلاسيوس وآبري وبكر . ولعل فيما يقوله الأخير منهم(٢٦٤) توضيحاً لهذه الدعاوة التي يميل أصحابها إلى تثبيت الأثر الخارجي في ظهور التصوف الإسلامي ـ حيث يرى بكر أنّ هناك أثراً واضحاً للأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغوريات الجديدة على الفرق الصوفية المختلفة ، بحيث أثّر ذلك في الإسلام نفسه . ويرى أنّ بعض مصطلحات العرفاء مثل (الإنسان الكامل) و(الذات الحقّانية) هي نفس دلالات الفكر الغنوصي ؛ حيث يُعبّر عن الأولى بـ (الانثروبس تليوس) وعن الثانية بـ (الايزوثيوس فوزيس) ـ ودعاوة بكر هذه كدعاوى غيره من المستشرقين المسرفين في تعصبهم الذين يحاولون دائماً تفريغ الإسلام من كل دلالةٍ عقلانية ، وهي دعاوة خطيرة النتائج ، هادمة للتراث ، تهدف إلى صياغة مقولات الفكر الغنوصي أو اليوناني عموماً وجعلها صدى لكل أفكار الدنيا شرقاً وغرباً ، وأنّه لولا تلك المقولات لما قامت في الإسلام فلسفة ، ولا استوى عقل ، ولا سطعتْ ، رفة !! . .

ونحن ؛ بَدْءاً ، لا نتنكر للتأثير أو التأثر في مجال الحضارات الإنسانية بعضها بالنسبة إلى بعض ، وليس في ذلك ضير أو عيب ـ شريطة أنْ يكون حكم التأثير هذا موضوعياً ونابعاً عن نيّاتٍ خالصة للعلم وغاياته وصادراً عن معرفةٍ دقيقة لطبيعة وروحية تلك الحضارات . لا أنْ يكون هذا الحكم عبارة عن (مسطرة) لا يحيد عنها الباحث الغربي إلاّ إذا انطبقتْ حوافّها علىٰ مقاييسه هو ؛ أما المقاسات الأخرىٰ فهي ، في نظره ، مرفوضة جملة وتفصيلاً ! . وهذا ما لا نقرّه ولا نحسبه من المنهج العلمي السليم .

أما العامل الثاني ؛ فهو الذي يقول إنّ التصوف يستمد منابعه وروحانيته ونزعاته من الكتاب الكريم الذي علّم الإنسان طرائق السلوك في هذه الحياة سلوكاً تجريبياً من ناحية ، ونظرياً من ناحية أخرى ـ بحيث لا تتحقّق الرؤية الشاملة للسلوكين معاً إلاّ عند أولئك الذين بلغوا في التطهّر النفسي أقصى حدود الاتصال الروحي ؛ بوسائط مختلفة من الحَدْس والعقل . فأثبتوا بذلك الصلة الحقّة بين ثنائية الأرض والسماء التي دعا إليها الإسلام الصحيح . . ومن أنصار هذا الرأي ؛ الذي ذهب إلى أنّ للتصوف أصولاً إسلامية ؛ ماسنيون وهنري كوربان وكاتب هذه الصفحات ، وغيرهم من الباحثين والدارسين .

ولعل من صدق القول الإشارة الى رأي بعض الدارسين الشرقيين ومنهم الدكتور سيد حسين نصر حيث يرى « انّ رفض الأغلبية الساحقة من المستشرقين لهذا الجانب الأساسي في الإسلام (يقصد عرفانيته الحقّة) كجزءٍ من التراث الإسلامي وعنصر جوهري لعقيدته السليمة ؛ هو الذي أبرز الإسلام في نظر الغربيين بصورة جافة وعقيمة ومجردة من كل روحية وجمال . »(٣٦٥) . . ونضيف نحن إلى رأيه هذا أنّ الإسلام وضع في عناصره الروحية نحواً من التعادل بين الدنيا والأخرة ، لا يبخس حق أحدهما على حساب الآخر ـ ولكنه في الوقت ذاته فتح مجالاً للإنسان أنْ يبحث عن التجلي في حياته الخاصة بحثاً وجدانياً صادقاً ؛ يوصله إلى شعورٍ باطني ينتهي به إلى سَدْرة المنتهىٰ ، تلك السدْرة التي لا يبلغها إلاّ المنقطعون حقاً إلى الله انقطاعاً لا رجعة فيه ؛ حيث ينعمون بروحانيته وجماله وعظمته . . لذا فإنّ دعاوة المستشرقين هذه لا تؤدي ، في الواقع ، إلى تفريغ الإسلام من أي اتجاه روحي وعرفاني ؛ بل على العكس يبقى الإسلام في طبيعته الروحية من أعمق الاتجاهات التي حرّرتْ الإنسان بصورتيه من الداخل ومن الخارج ، ووضعته في المسار الذي ينبغي السير عليه ، وثبّتتْ له مجال التجلي في كل لحظة يشاء ! . .

• • •

١٤٨ ـ وأيّاً ما كان ، فإنّا نعتقد أنّ السبيل السالك إلى معرفة الرؤية الصوفية عند الرئيس ابن سينا يمرّ حتماً ، وقبل كل شيء ، بقضية الحكمة المشرقية وما أُثير ـ بها من آراء وأفكار

سواء عند القدماء أو لدى المحدثين ، وما سببته من ضجة واسعة بخصوص أهدافها العرفانية ودعاوى جدّتها المفتعلة! . . ومن هنا وجدنا انْ نستقصي وبشكلٍ موجز المشكلة ذاتها كي نخلص بالأمر إلى الوقوف على حقيقة العرفان السينوي.

والمشكلة ؛ قيد البحث ، لها دلالتان : الأولى شكلية تتعلق بادعاء الشيخ الرئيس انّه ألّفَ كتاباً أوضح فيه كل شيء عن (الحكمة المشرقية) ـ ولكن الكتاب ضاع ولم يبق منه شيء ! . . والأخرى منهجية تتعلق باتجاهات هذه الحكمة السينوية وارتباطها مع العرفان والتصوف ؛ بحيث يعود منهجها لا يعتمد المشائية والافلاطونية ، بل هو نسيج وحده من آراء الشرقيين وفلسفاتهم . .

ونبدأ الموقف مع القدماء ؛ مع صاحب المشكلة نفسه ابن سينا حيث يقول : « ولي كتاب غير هذين (يقصد الشفاء والنجاة) أوردتُ فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يُراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يُتقى فيه من شقّ عصاهم ؛ ما يُتقى في غيره . وهو كتابي في (الفلسفة المشرقية) . . . ومَنْ أراد الحق الذي لا مجْمَجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب . »(٢٦٦) ـ ويبدو من كلام ابن سينا انْ المقصود هو كتاب (الحكمة المشرقية) وقد ذكرته جميع فهارس الكتب القديمة ، خاصة كتب الأصول التي تميّزت بذكر أسماء المؤلفين من العرب وغيرهم وما ألّفوا ـ ولكنها اجمعتْ إلى أن الحكمة المشرقية « لا يوجد تاماً » . . ونحن ، في هذا السبيل ، نؤيد رأي الدكتور يحيى مهدوي(٢٦٧) الذي أشار فيه إلى العبارة التي وردت على لسان ابن سينا في المبحث الثاني من كتاب (المباحثات) والتي تقول : « أما المسائل المشرقية فقد كتبتُ أعيانها بل كثيراً منها في أجزائها لا يطلّع عليها أحد . وأثبتُ منها من الحكمة العرشية (أفضّل قراءتها المشرقية خلافاً لمهدوي ، ولعلها من خطأ النُسّاخ) في جُزازات ـ فهذه هي التي ضاعتْ ، إلاّ انها لم تكن كبيرة الحجم ، وإنْ كانت كثيرة المعنى ، كلّية جداً ، وإعادتها أمر سهل . . » ـ إنْ المقصود بالنص السابق هو كتاب (الحكمة المشرقية) بالذات . . بينا ذهب ناشر المباحثات الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى رأي مباين لما نقول . . وكذلك فإنني لا أميل إلى أنْ شرح كتاب (ايثولوجيا) لابن سينا هو جزء من كتاب (الإنصاف والانتصاف) بل هو فيما أعتقد عمل مستقل قائم بحدّ ذاته .

١٤٩ ـ أما إذا عدنا إلى الإشارات التي وردتْ بخصوص الحكمة المشرقية لدى المفكرين الإسلاميين ؛ فيمكن حصرها على الوجه التالي :

(١) ـ أشار ابن طفيل (ت ٥٨١هـ) في مقدمته لرسالة حي بن يقظان بقوله : « تلك هي أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام ابو علي بن سينا . فاعلم انْ مَنْ أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلبها . »

(٢) ـ قال ابن رشد في كتـابه تهافت التهافت ما نصه : « . . . وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق ، فإنهم يرون أنَّ الآلهة عندهـم هي الأجرام السماوية ؛ على ما كان يُذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة . » ـ وحقاً ما قاله ابن رشد، فهذا ما فعله ابن سينا عند تقديمه البرهان على وجود الإله حيث نفىٰ دليل الحركة ، كما أوضحنا من قبل . . وموقف فيلسوف الأندلس هذا يؤيد ما سبق أنْ ذهبنا إليه من أنَّ عبارة ابن سينا التي تقـول « على ما في ايثولـوجيا من مطعـن » ـ إنَّ المقصـود منهـا (أي لفظـة ايثولوجيا) هو المصطلح الارسطوطالي لا كتاب أفلوطين كما ظن البعض .

(٣) ـ ذكر فخر الدين الرازي في شرحه لكتاب عيون الحكمة لابن سينا ، في الفصل الثامن من الإلهيات ، في المسألة الخامسة ؛ فقال : « إنَّ الشيخ بيّن في الحكمة المشرقية أنَّ الحدّ قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . »[٣٦٨]

(٤) ـ ذكر نصير الدين الطوسي في تعليقه علىٰ رأي لفخر الدين الرازي أورده في شرحه على كتاب الإشارات والتنبيهات ، فقال: « إنك نقلتَ في المنطق عن الشيخ أنـه قال في (الحكمـة المشرقية) أن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ، وبعض البسـائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاقّ الملزومـات ، وتعريفهـا لا يقصر عن التعـريف بالحدود . فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً . وواجب الوجود إذْ ليس بمركب فلا حدّ له . . »

(٥) ـ ذهب شهاب الدين السـهروردي في كتابه المطارحـات في المشرع الثانـي المخصّص للمنطق الى انَّ ابن سينا صرّحَ « في كراريس نسبها إلى المشرقيين ـ توجد متفرقة غير ملتئمة ـ بأنَّ البسائط تُرسم ولا تُحدّ . وهذه الكراريس ؛ وإنْ نسبها (يقصد ابن سينا) إلى المشرق ، فهـي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة . إلاّ أنّه ربما غيرّ العبارة أو تصرّف في بعض الفـروع أيضاً ؛ تصرّفاً قريباً لا يباين كتبه الأخرى مباينة يُعتد بها ولا يتقرّر به الأصل المشرقي المقرّر في عهد العلماء الخسروانية ، فإنّه هو الخطب العظيم ، وهو الحكمة الخاصة!. . »[٣٦٩] ـ وقد يُفهم من نصّ السـهروردي انّه يميل إلى أنه ليس في (الحكمة المشرقية) المنسوبة لابن سينا جديد بالمعنـى الدقيق . ولكن يُستخرج من عبارة شهاب الدين أيضاً انَّ الحكمة المشرقية الحقّة هي من صناعة العلماء الخسـرويين ـ ولستُ أعلم مَنْ هم أولئك العلماء الذين قصدهم السـهروردي ، ولعله يريد بهم الذين نشأوا في منطقة خسرو! . .

ومن طريف ما ينقله لنا مؤلف كتاب (المطارحات) ـ انّه رأىٰ حلماً التقىٰ به بارسطوطاليس صاحب كتاب ايثولوجيا (الكتاب ليس لارسطو بل هو لافلوطين ونسبة القدماء خطأً إلى المعلم

الأول) فبدأ السهروردي يسأله عن الفلاسفة المشائين كالفارابي وابن سينا ، وفيما إذا كانوا فلاسفة حقاً ، فردّ عليه ارسطوطاليس قائلاً : « لا ، ولا إلى جزءٍ من ألف جزءٍ من رتبته! » . . فيقول السهروردي : وكنتُ أعدّ له جماعة أعرفهم فما التفتَ إليهم ، ورجعتُ إلى ذكر أبي زيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبدالله التستري وأمثالهما ؛ فاستبشر وأشرق محياه وقال : « أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً » . . . وتبدو الرؤية السعيدة هذه وكأن شهاب الدين حاول أنْ يرسم صورة عرفانية خالصة للفكر الإسلامي ، يضع في إطارها العام أصحاب المواجيد من المتصوفة ، ويدفع بعيداً الاتجاه العقلاني الخالص ـ رغم المؤشرات الوجدانية والحَدْسية التي قدمها ابن سينا حول التجربة الصوفية في كتابه الاشارات ؛ فكل أولئك لم يُقنع السهروردي ولم يثنه عن موقفه هذا! . .

(٦) ـ ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في شرحه على كتاب حكمة الإشراق للسهروردي ذات العبارات التي أوردها شهاب الدين سابقاً ، مشيراً (أي الشيرازي) إلى ما ذكره الطوسي في تعليقه على فخر الدين الرازي حول مشكلة الحدّ بالنسبة للأشياء المركبة[٣٧٠] . . وقد أنكر الشيرازي وجود العبارة المذكورة ؛ بينا نجدها بألفاظ الاستاذ الرئيس في كتاب منطق المشرقيين حيث يقول : « إنَّ الأمور البسيطة ليس لها على ما علمتَ حدود ، وإنما رسوم » ! . .

وأيّاً ما كان ؛ فما أوردناه من آراء أهل المشرق بخصوص الحكمة المشرقية واصطلاحها ـ نجد أنَّ ابن سينا نفسه يستعمل دلالة المشرقيين[٣٧١] او الحكمة المشرقية بمعنيين ؛ فتارة تعني أمراً سكانياً ـ جغرافياً ، وأخرى تعني تحديداً للاتجاهات المنهجية السائدة عند فلاسفة الشرق مقرونة بالنسبة لفلاسفة الغرب من مشائيين وافلاطونيين وغيرهما .

١٥٠ ـ وكان للأوربيين المحدثين رأيهم أيضاً حول (الحكمة المشرقية) ودلالتها مما لا يُستغنى من الإشارة إليه ؛ لأنَّ في بعض هذه الآراء جدّة وابتكاراً ، رغم قسوة بعضها على الفكر العربي . . وقد استفدنا مجمل آرائهم من بحثٍ أورده الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ـ وهو مجموعة بحوث قيمة ترجمها عن لغات أوربية متعددة . . ونورد في أدناه إيجازاً متتابعاً لمواقف أولئك الباحثين الغربيين ؛ متوخين من ورائه أنْ ننتهي إلى رأيٍ حول المشكلة التي تُعدّ مدخلاً للعرفان السينوي .

ونبدأ مع تولوك حيث يرى أنَّ الحكمة المشرقية التي تبناها ابن سينا هي حكمة الاشراق التي اتخذها بعض المسلمين (يقصد المتصوفة منهم خاصة) هدفاً لعرفانهم ـ وليست هذه الحكمة إلاّ الحكمة الافلاطونية المحدثة . وإنّ لفظ (اشراق) نفسه ، في رأي تولوك هو ترجمة لكلمةٍ صوفية استعملها الأفلاطونيون المحدثون بدلالة اضاءة وإشراق . وأيد رأي تولوك بتفصيلٍ أوسع الاستاذ

بيوزي في تعليقاته على فهرست المخطوطات العربية لمكتبة بودلي بجامعة اكسفورد .

ويذهب دي سلان الى رأيٍ خاص به ؛ حيث يقول إنَّ اللفظ الذي ترجمناه بكلمة illuminative هو لفظ (مشرقية) ـ وأنا أعتبر انَّ هذا اللفظ إسم فاعل من الفعل (أشرق) والمصدر منه (إشراق) وإليه نُسب ، فقيل (اشراقيون) ـ ومعناه يدل على طائفة من الفلاسفة .

ويرى مُنْك في كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية) : « إنَّ لفظة (إشراق) مأخوذة من (شرق) أو (مشرق) وتدل على ما يسميه العرب باسم (الحكمة المشرقية) وهو اسم يفهم من مضمونه . وعندنا أيضاً بعض المذاهب المشرقية التي اختلطتْ في مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية » ـ ثم يضيف مُنْك : « إنَّ الحكمة المشرقية لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل ـ والتي لم تصل إلينا ـ من المحتمل انها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية . ويستدرك قائلاً : ولكن مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية » .

ويذهب دوزي ـ من الناحية الفيلولوجية ـ إلى القول بما حواه أنَّ الحكمة المشرقية هي فلسفة الإشراقيين ؛ وهي مشتقة من لفظ مَشْرقي أي شرقي ـ وبهذا يرفض قراءة دي سلان واشتقاقه إياها من مُشْرِقية (بضم الميم) .

ويعتبر ميرن ـ وهو ناشر ومحقّق لمجموعةٍ من الرسائل الصوفية لابن سينا ـ « إنَّ الحكمة المشرقية ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أنّا نقدمها هنا (يقصد رسائله الصوفية) باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة ، الصغير والكبير التي درسناها في مخطوطة ليدن . »

ويؤيد كارا دي ڤو قراءة المصطلح بضم الميم أي (مُشْرِقية) ويرى « بأنَّ خطأ قراءة مَشْرِقية (بفتح الميم) بمعنى شرقية ؛ يرجع في الأصل إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أنْ ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية . . ومن المحتمل جداً أنَّ هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير أُمناء لمذهب أستاذهم ؛ بحيث لا شيء يخوّل لنا أنْ نعتقد ان كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل آراءه الحقيقية ، وإنَّ حكمته المشرقية قد احتوتْ مذهباً يختلف عماً في الرسائل الصوفية التي نعرفها له . »

ويذهب جوتييه في كتابه (ابن طفيل ـ حياته ومؤلفاته) مؤيداً قراءة دي سلان وكارا دي ڤو بضم الميم ، حيث يؤكد « إنَّ هذه (الحكمة المُشْرِقية) مرادفة لحكمة الإشراق ، وإنَّ التصوف الفلسفي عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة : حكمة الإشراق . » ـ ويعلّق المستشرق الايطالي نلّينو قائلاً : « لو عرف جوتييه كتاب السهروردي لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل

التصوفية الفلسفية . . وثمّة خطأ شائع هو القول بأنّ (إشراق) معناه (إضاءة الأشياء) مع أنْ معناه على العكس من ذلك ، كما يُرى من المعاجم العربية ، معنى لازمٍ لا متعدٍّ، أي أنْ يكون الشيء نفسه مضيئاً . »

وممّن أيّد قراءة المصطلح بضم الميم أيضاً الاستاذ هورتن حيث يرى انّ هذه الفلسفة (المُشرْقية) « ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق ، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي . فهي تقول إنّ الحقيقة شيء يُشرق للعقل فهي (مُشرْقية) ـ وعلى هذا النحو أيضاً يُشرق الله للصوفي ، فهو مُشرْق . ومَنْ يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه (مُشرْقي) أي صوفي ، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان . »

ويذهب الاستاذ آسين بلاثيوس المفكر الاسباني المعروف إلى الرأي الذي يتبنى قراءة المصطلح بالضم أيضاً .

ويرى الأستاذ كليمان هيوار في دائرة المعارف الإسلامية أنّ دلالة حكمة الإشراق هي « تصوف ذو طابع أفلاطوني محُدث ؛ هي الفلسفة المُشرْقية (بضم الميم) ـ أي الإشراق . وقد كانت موجودة أيام ابن سينا ، الذي كتب مؤلفاً عنوانه (الحكمة المشرقية) . وكان لها حينذاك طابع سري فقدته منذ ذلك الحين » .

وأخيراً نعود إلى استقصاء رأي الأستاذ كرلو ألفونسو نلّينو ، في شيءٍ من التفصيل ؛ من بحثه القيم الذي أشرنا إليه سابقاً ، حيث نجده يقول : « إنّ وجود الصفة (مُشرْقي) ـ أيّاً كان المعنى الدقيق الذي يراد أنْ يعطى لها ـ وجودٌ مفترض افتراضاً . » ويحاول نلّينو هنا مناقشة المصطلح من الناحية اللغوية وطريقة اشتقاقه ، وينتهي إلى أنّها خطأ في الاشتقاق ، إذا قُصد من اللفظة دلالة الإشراق . ويرى أنّ « القراءة (مُشْرِقي) بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها نسبة إلى الإشراق غير مقبولين من الناحية اللغوية . ولا بدّ ، بالنسبة لكتاب ابن سنا أيضاً ، من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهي (مَشرْقية) بفتح الميم وكسر الراء ، أو (مَشرَقية) بفتح الميم والراء معاً ؛ بمعنى (شرقية) » ـ ثم يُضيف : « لقد نُشرتْ نصوص صوفية لابن سينا وترجمتْ وحُلّتْ ، وهي نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بفكر الأفلاطونية المحدثة بدرجةٍ معقولة ، تشابه تأثر الفارابي ، وتبعد بُعْداً كبيراً عن مغالاة أيامبليخوس وبرقلس . . . إنّ الأفلاطونية المحدثة التي شاعتْ روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر ـ ولا يمكن إلاّ أنْ تكون كذلك ـ في حكمة الإشراق ، ولكنها على العكس من ابن سينا والفارابي لا تستقيها من منابعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانيين ؛ وإنّما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة ، التي هي

خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة ، والتي حافظ عليها ونمّاها صابئة حرّان . . . حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس . فتبعاً لهذا قد وصلتْ في لغةٍ غريبةٍ إلى عالم الفاتحين . نقول هذه الميتافيزيقا خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص ، مأخوذة من ديانة زُرادشت . . . والاختلاف بينها (أي أفكار السهروردي) وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أنّ عميَ الباحثين في هذا الصدد لا بدّ وأنْ يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة ؛ مع حكمة الإشراق ! . . . »

وبعد نقاش طويل وجاد ، يشير نلّينو إلى رأيه حول كتاب (منطق المشرقيين) ـ الذي يعتبره البعض الجزء الأول من مشروع رؤيةٍ جديدة للفلسفة الإسلامية قدمها ابن سينا في عصره ـ فيقول : « وهذا يقضي على كل شك في انّ قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي القسم الخاص بالمنطق الذي يكوّن القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي يشتمل عليها كتاب (الحكمة المشرقية) . . . . وهناك دليل أخير على انّ المنطق المطبوع بالقاهرة (هو) جزء من كتاب الحكمة المشرقية ؛ ما قدمه لنا صدر الدين الشيرازي في بَدْء تعليقته على إلهيات الشفاء لابن سينا. ففي هذا التعليق يقول : إنّ ابن سينا أشار في كتاب (الحكمة المشرقية) إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية . . وهذا يماثل ما رأيناه من قبل . . . وينتج بوضوح انْ لا أساس مطلقاً للسبب التعسفي الوحيد الذي اتخذه الباحثون من أجل القول بأنّ عنوان (الحكمة المشرقية) لابن سينا عنوان مزوّر غير صحيح ؛ وهو العنوان الوارد في مخطوطتي اكسفورد واستانبول » .

١٥١ ـ تلك هي أهم الإشارات الواردة على لسان بعض المفكرين الإسلاميين والباحثين الغربيين ـ ونحن نميل في نهاية هذا العرض إلى الحكم على فلسفة ابن سينا المشرقية بأنها تمثّل صورة عرفانية تمسك بها الفيلسوف في بعض مأثوراته (الفلسفية ـ الصوفية) ؛ خاصة في القسم الأخير من كتابه الإشارات والتنبيهات ، وفي بعض رسائله الصغيرة كرسالته عن ماهية الصلاة وماهية العشق ، ورسالة الطير وحي بن يقظان وقصة سلامان وأبسال . كل هذه تمثّل في رأينا جانباً مما سماه بـ (الفلسفة المشرقية) دون أنْ يحقّق لنا مؤلّفاً يتضمن كل الطرق التي أشار إليها في مقدمة كتابه منطق المشرقيين (باستثناء دعاوة فقدان هذا الجزء وذهاب أثره كما أشرنا من قبل) ـ والفلسفة المشرقية السينوية التي نعنيها هنا لا تخلو من تأثرٍ ببعض أفكار الفيثاغورية القديمة ذات المنبع الشرقي ، خاصة بما تضفيه المدرسة على النفس من جوهرية مبرأة دون البدن . ولعلّ أفكارها تسربتْ من خلال الافلاطونية المحدثة التي مثّلتها (مدرسة بغداد) مقتفية المنهج المشائي ، وكان ابن سينا من أهمّ أعمدتها الفكرية ؛ رغم أنه لم يزر دار السلام طيلة حياته . . وكان الفارابي أيضاً من روادها الأوائل إضافة إلى كون أبي نصر (مُبغْدَد) النشأة والتعليم معاً .

***

١٥٢ ـ وعودٌ على بَدْء لما هدفنا إليه من الوقوف على حقيقة التصوف السينوي وخصائصه وغاياته ؛ فنقول إنّه يتميّز بما تميّزت به مذاهب الفلاسفة من أنصار المثالية العقلية التي جعلتْ من النفس الإنسانية صورة تتطلع دائماً وأبداً إلى رحاب العالم الأسمى متشوقة إلى العوْد الأبدي ، وعاشقة لكمالها الذي هو الغاية المقصودة في البَدْء والمنتهى ! . . وفي هذا التطلّع نلحظ عنصرين : عنصر القدرة الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوّق حسب أعمالها وطهارة وجهتها . . وعنصر المَنْح الذي لا يُعطى إلاّ لمن كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والترجي والقبول ؛ كي يُشرق بنوره عليه فيضيء حالك سبيله ويرشده إلى الطريق الذي يؤدي إلى رحاب العالم الأسمى . . فإذا تعادل الطرفان تحقّقتْ صورة صادقة للاتصال ينـدر (نظرياً على أقل تقدير !) أمثالها إلاّ عند العُرفاء من الناس ؛ لأنها مزيجٌ من (المحبة الصوفية)(٣٧٢) والمنهج العقلاني .

اقرأ معي ابن سينا مقرّراً : « إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أنْ تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المعلّقة نوعاً ما من التعلّق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيآتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً في جوهره » .(٣٧٣)

ولا ندري هل كان الأستاذ الرئيس صادقاً مع نفسه عندما فرض ـ في حال العارف ـ تعادل عالم المعقول كله مع عالم الموجود كله ؟ . . فأي جمال وحُسنٍ وخير هذا الذي يقول !! . . أهوَ تجربة صوفية حقاً ؟ أم عملية عقلانية خالصة ؟ . . إنّنا إلى الرأي الثاني أكثر ميلاً ـ فهي مثالية متعالية ، بل هي فلسفة أكثر منها تصوفاً أو حالاً ! . ومن هنا فإنّ صدقها متأتٍ عن عمق نظرتها في الاتصال بين الأدنى والأسمى من الكائنات العاقلة التي تكون الحكمة المتعالية قُنْية لها ومهيعاً يقودها إلى الصراط السوي الذي لا عوج فيه ولا ضلال ـ وتلك هي صورة من صور السعادة التي يحسّها الإنسان العارف في تجربته العقلية الفريدة ! . فهي إذن ليست بحالٍ من حالات الوجد والرياضة والانقطاع والتبتل التي يسلكها المتصوف كي يحقّق لذاته نحواً من الاتحاد مع الإله الذي هو الغاية التي لا تفوقها غاية في الوجود . . بل هي ، في مذهب ابن سينا ، تأمل عقلي وفلسفي كما بسطنا ، يصطلح عليه ما اصطلح المتصوفة من قبل ؛ ولكن في غير مناهجهم وسلوكهم وأذواقهم ـ فالعارفون ـ كما سنرى مستقبلاً ـ « هم الذين ينصرفون بفكرهم إلى قدس الجبروت ، مستديمين لشروق نور الحق في سرّهم » . . وأيّاً ما كان ؛ فإنّ موقف الأستاذ الرئيس هذا لا يخلو من مفارقة ؛ لأنّ الحال الأولى خطاب عميق للفكر ، بينا الحال الثانية خطاب حدْسي للقلب ! . . وجميلٌ من

ابن سينا أنْ يذهب إلى أي خاص يجدّد فيه للتصوف الإسلامي معالمه العقلانية ، مبتعداً عما يسميه المتصوفة الكبار (بالوجد) متمسكاً بالتأمل والتعقّل . ولكنه في كل محاولاته الصادقة تلك ، يبقى في نظر أصحاب الذوق والإرادة والوجدان (أعني المتصوفة) خارج حضيرتهم ؛ لأنهم يريدونه عارفاً كما وصفه لنا القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في رسالته[٣٧٤] « طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدّق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصنع بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقيا . ودام في السرّ مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدَّثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً ، وتسمى حالته معرفة . . »

ومرّة اخرى ، فرقٌ لا مشاحة فيه ؛ بين هذي العقل هذا ، وهذي القلب ذاك ، وبين زهد الفكر ، وزهد البدن ـ ولكن أيهما اكثر نقاء وطهارة واتصالاً ؟ . . تلك هي المفارقة حقاً بين الطرفين : فالنظر الفلسفي يميل إلى الجانب الأول ، والتجربة الصوفية إلى الجانب الثاني ؛ وكلاهما ـ في نهاية الشوط ـ يؤديان إلى طريق واحد لاحب لا حدود له من زمان أو مكان « لأنهما يشاهدان الحق مشاهدة عقلية ، ويُبصرانه ببصيرة ربانية[٣٧٥] . » وغفَر الله لمتصوفة ذلك العصر وما تلاه ! . الذين أشاحوا بوجوههم عن ابن سينا لأنّه لم يكتسب في دعواه هذه تجربتهم الذوقية والعملية ؛ فاعتبروه متفلسفاً في صومعة التصوف ـ وليس من ذنب اقترفه فكره سوى أنه كان يرى أنّ (الرياضة الحقّة) هي اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال . . وليست (الرياضة الحقّة) نظاماً من الزهد والتقشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وما إلى ذلك مّما كان يعدّه الصوفية وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلى درجات الاتحاد والروحانيات[٣٧٦] . . . ويحق لنا القول هنا أن الأستاذ الرئيس ، بنظرته العرفانية المتعمقة هذه ، رفع عن التصوف العملي شوائبه التي لحقتْ به فأثارتْ حوله صوراً من النزعات اللاآنسانية واللاأخلاقية ؛ فأعاده هو إلى حظيرته العقلانية الخالصة ، حيث ينبغي له أنْ يكون ، سواء كان هذا الحضور حضوراً نظرياً يصدر عن العقل ، أم حضوراً فعلياً ينبع من القلب ـ ففي تصور ابن سينا هذا ما يؤدي إلى وجوب تعادل الطرفين معاً ليحقّقا ، عن صدق وايمان ، عرفانية العارف في هذه الحياة ؛ كما سنرى .

١٥٣ ـ ويتساءل الباحثون عن مدى صدق موقفه الصوفي هذا ؟ « فهل خبر الأمر بنفسه فوصفه ذلك الوصف الرائع الدقيق الذي يعزّ على غير الخبيرين الاتيان به ؟ . » ـ تلك في نظرنا عُقْدة العُقَد التي جمعتْ قطبين متنافرين في طرفٍ واحدٍ ! ـ رغم أنّ القاعدة تقول : لا يجتمع على صدقٍ نقيضان .

ففي محاولة حلّ هذه المشكلة المنهجية ؛ لا نجد بدّاً من النظر إلى الموضوع على مرحلتين زمانيتين : إحداهما مرحلة ما قبل عرفانه وتزهده ؛ وهي فترة شبابه . والأخرى مرحلة كهولته ؛ حيث أراد لنفسه - باختيارٍ وإدراك - التطلع نحو الإشراق الروحي بمناجاةٍ عقلانية خالصة للرّب ، وبتجريدٍ ذهني تنمحي معه عناصر الاسفاف المادي ، فتعود النفس هي والجذب الصوفي على درجةٍ واحدةٍ من الاستبطان والاستعلاء ؛ رغم تباعد الحالين ، ورغم القول بأنّ عرفانه النظري يرتفع على ممارسات البدن لحركاتٍ أو تبدلاتٍ كان المتصوفة يعتبرونها سبيلاً يُسلك عند دخول حلقاتهم ، فأباحوها لأنفسهم دون غيرهم من الناس . . أجل ، كان ابن سينا من التصوف في قمته العقلانية المفلسفة ، وكانوا هم في قمتهم من التجربة الحَدْسية الخالصة، وكانا معاً يريان انّ العارف يكاد أنْ يُبصر الحق في كل شيء : فهذا يبصره عن طريق العقل ، وذلك عن طريق الوجدان ! . . ويبقى الفرق قائماً بين الوصفين : فابن سينا فيلسوف تمسك بفكرة (الاتصال) ، أما اولئك فقد تمسكوا بفكرة (الاتحاد)[٢٧٧] والمعرفة الذوقية . فهو - أعني الأستاذ الرئيس - في مثل هذه الصورة الرائعة رجل غلب عقله على قلبه (وقليل من الرجال هم على شاكلته) فادرك أنّ الاتحاد أمر لا يقرّه الوجدان الذي يدعيه المتصوفة ؛ فكيف بالعقل إذن ؟ . . أما الاتصال فهو مرآة مجلوة يحاذي بها العارف شطر الحق فحسب ، وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ! . . فابن سينا هنا يريد أنْ يحتفظ بعمق الصفة الوجودية والشهودية التي بين العبد وربه ، فلا يكون تطلعه إلاّ إلى الاتصال .

تلك هي مميّزات العارف السينوي : أدركَ بعرفانيته سعادةالعقل والنفس بحيث أصبح النظر الصوفي لديه « نيلٌ لوصولٍ ما ، هو عند المدرك كمالٌ وخير[٢٧٨] » . . وأدركَ أنّ التجربة الصوفية الصادقة نظرٌ عقلي خالص ، لا تشوبه شائبة من حركاتٍ وافتعالاتٍ لا أساس لها في العملية الروحية المطلوبة . . وصحيح إلى حدٍّ ما قولنا إنّ ابن سينا فتح باب (الحالات) الصوفية على مصراعيه لجميع الناس ؛ ولكن بشروط وثوابت خاصة تعتمد العقل والذوق معاً ، ولا تنفرد بأحدهما دون الآخر . . وينبغي هنا الانتباه والحذر ، كي لا نقع بالمبالغة التي ادعاها بعض الباحثين من انفتاحية هذه (الحال) - فالفيلسوف يفرّق تفرقة واضحة بين أمرين : **النزوع إلى الكمال** ، **والشوق إلى الكمال** ؛ فالأول صفة غريزية يستوي بالنسبة إليها جميع الناس صغيرهم وكبيرهم ، عالمهم وجاهلهم . . أما الثاني ؛ فهو تطلع اكتسابي لا يحدث إلاّ للقلّة من ذوي المعرفة الروحية ، وبممارساتٍ عقلانية مستمرة ، تدرك من خلالها دلالة ذلك الشوق وجمالية هذا الاتصال عند تحققه صدقاً بالإضافة إلى العارف الحق ! . . . لذا نجد أنّ ابن سينا افترض في موقفه الفلسفي تباين الناس في بلوغ هذا الكمال لاختلافهم في درجات معرفتهم العقلية « فكلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلاّ أنْ يكون

أكّد العلائق مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى هناك ؛ وعشق لما هناك ، بصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .[٣٧٩] » ـ بهذه المفارقة التي وضعها الحكيم بين الطرفين ؛ تندفع بعيداً دعاوة هذا الانفتاح اللامحدود الذي تظنّاه بعض الدارسين دون أنْ يضعوا لأقوالهم ثوابتها وشروطها ؛ كما بسطنا من قبل .

١٥٤ ـ إنّ صوفية ابن سينا في واقعها صوفية (فيثا ـ شرقية) تنادتْ أصلاً إلى تبرير فلسفة الموت ؛ وإنّ السعادة القصوىٰ هي خروج هذه النفس من جسدها لتتحرّر من مساوىء البدن وأدرانه ، وتدرك عند ذاك عمق سعادتها التي استمدتها من أعمالها في هذه الحياة ـ فهو في موقفه هذا يمثّل صورة من صور التصوف الميتافيزيقي الذي يتخذ من النظرة المستقبلية غير المرئية هدفاً وغاية ومقصداً . وهو موقف يتباين والمنحنىٰ الصوفي لأستاذه الفارابي الذي كان يؤكد فيه ضرورة البقاء كي يسعد الإنسان خلال حياته الدنيوية في (مدينته الفاضلة) التي تهدف أساساً إلى تحقيق سعادة المعمورة بأجمعها . . ونحن لا نشك أن الفيلسوفين ، كليهما ، ينطلقان إلى غايةٍ واحدة تباينتْ وسائلها وأسبابها : فالأول (أعني الفارابي) آمن بالعقل إيماناً مطلقاً فشادَ عليه كل إمكانياته الفلسفية في بنائه الفكري ، والثاني آمنَ بالنفس وتمسك بجوهريتها وفرديتها وخلودها الدائم ؛ فانتهىٰ إلى أنّ سعادتها الحقّة ليست في هذه الحياة فقط وإنما في حياةٍ اخرىٰ متجددة ؛ بحيث لا مجال للتنكر لسعادة الآخرة على حساب سعادة الدنيا . .

وفي مجال الحديث عن التصوف السينوي ؛ لا بدّ لنا من دفع فكرة الجمع بين صوفية الأستاذ الرئيس وصوفية الشهيد السهروردي ، وادعاء أنها تصدر عن منظومةٍ واحدةٍ لا تباين بينهما ، كما يرىٰ بعض الدارسين العرب[٣٨٠] ـ حقاً أنّ ذلك يحتاج إلى دليلٍ وبرهان ، ولا يكتفي به بتأويل مصطلحات الفيلسوفين تأويلاً شكلياً يفتقر إلى الوضوح والدّقة ، والانتهاء بها إلى (مشرقية) نظرية الفيض . . فهذا أمر في نظرنا دونه جلد ! . لأنّ منهج ابن سينا (والمنهج هو الأصل في الحكم على أي اتجاهٍ فلسفي أو صوفي على حدّ سواء) برهاني يصدر عن النفس ونزعاتها ويخاطب العقل ، أما منهج السهروردي فاشراقي وجداني يخاطب القلب ، هو نحو من التمازج بين الحَدْس والاستدلال ـ وشتان بين السبيلين . رغم انّ الأستاذ الرئيس ، في النظرة المتخصّصة ، يمكن أنْ يُضم إلى مجموعة المفكرين (الثيوصوفيين) الذين يرون أنّ التجربة الباطنة هي أساس المعرفة الخاصة بالإله ، وجميع المسائل المتصلة به ، وقد مثّل هذا الاتجاه في العصور المتأخرة جاكوب بوهمي وشلنج وإيكارت وهيجل وغيرهم .

١٥٥ ـ وأيّاً ما كان ؛ فعند محاولة التفرقة بين التجربة الصوفية الخالصة التي تنقطع إليها النفس فتنكشف الحُجب ويكون الاتصال ، والمذهب الصوفي الذي يعتمد الاستدلال العقلي حتى

يبلغ به حدّ الاستعلاء الذي يمسك بالصورة من جانبها النظري دون المرور بالارهـاق الروحي للتجربة ـ نجد أن الشيخ الرئيس يقف في تصوفه في الجهة الأخيرة ؛ فإنَّ له (كما يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي) « منهباً في التصوف هو جزء متمّم لمذهبه في طبيعة الوجود بوجه عام ، وطبيعة النفس بوجه خاص . وإنَّ الصوفي الكامل الذي يُطلق عليه اسم (العـارف) ليس إلاَّ الفيلسوف الكامل الذي أحاط برأسه هالة قدسية ؛ نسج خيوطها من اصطلاحات الصوفية . وأنَّ هدف العارفين من حياتهم الروحية (في نظريته) هو بعينه الهدف الذي حدّده للفلاسفة الذين حقّقوا رسالتهم على الوجه الأكمل ووصلوا إلى منتهى غاياتهم[٢٨١] . » . . وتأكيداً لما قاله الدكتور عفيفي ؛ نجد مثلاً انَّ صوفياً إشراقياً كشهاب الدين السهروردي يدّعي في قصته (الغُربة الغربية) « إنَّ ابن سينا قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق ، ولكنه لم يوفق في اكتشافها تماماً ! . »

١٥٦ ـ ولتوضيح الصورة أكثر فأكثر ؛ التي رسمناها سابقاً للتصوف السينوي ؛ مع ما سقناه من أحكام وآراء واجتهادات ـ نقدّم للقارىء تحليلاً داخلياً شافياً للنصوص ذاتها ، اعتمدنا فيه على آخر ما دونه الاستاذ الرئيس في كتابه الممتاز (الإشارات والتنبيهات) خاصة النمط الثامن المتعلّق في موضوع (البهجة والسعادة) والنمط التاسع المتعلق (في مقامات العارفين) . . ولقد حاولنا جهدنا أنْ نضع الفيلسوف في إطاره الذي اختار، رغم المفارقات والإشكالات الذهنية التي حملها إلينا التصوّف السينوي .

ومن هذا التحليل السريع الذي توخيناه للنص ، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يبدأ حديثه ، أول ما يبدأه ، عن **البهجة والسعادة** كمدخلٍ رئيس للولوج إلى مسالك العارفين ومقاماتهم : فالسعادة قد يكون منها ما هو ظاهر وما هو باطن ، وما هو حسّي وما هو عقلي . واللّذات الباطنة مستعلية على اللّذات الحسّية ، وليس ذلك للكائن العاقل فقط ، بل حتـى للحيوان الأعجـم[٢٨٢] . مع التأكيد بأنَّ اللّذة في الأصل هي إدراك ما (لكمالٍ أو خير) من حيث هو كذلك . وأما الألم فهو (آفة وشر.) وهذا ما دفع الحكيم إلى عدم إرسال اللّذة إرسالاً دون تحديد ؛ بل رآها في الكمال والخير ، لأنَّ التعميم هنا يقود إلى توهم الإنسان العاقل إلى أنَّ كل لذّة فهي كلذّة الحمار![٢٨٣] . أما اختلافهما ، أعني الخير والشر ، فيكون بحسب القياس إلى أمرٍ معيّن أو فعلٍ محدّد ، مع ما ينبغي من الالتزام بالقوى الثلاث التي تتعلق الأفعال الإرادية بها وهي : الشهوة والغضب والعقل . لذا فإنَّ كل خيرٍ إذا قيس إلى شيءٍ ما كان هو الكمال الذي يخص ذلك الشيء ـ ولكن شرط إدراك لذّة هذا الكمال يعتمد على أمرٍ يسميه الفيلسوف بـ (الذوق) ـ فبـدون الـذوق لا يتولـد الشـوق لدى الإنسان . وليس الذوق هنا سوى مرتبةٍ وخطوة إلى الذوق العرفاني الذي يقذفه الله في القلب (كما قذفه في فؤاد الغزالي! .) ـ ومن هنا نجد انَّ أهل المشاهدة من المتصوفة يسمـون اللّـذة العقلية

ذوقاً ؛ لأنها أرفع اللّذات رتبة وأقواها كيفية وأكثرها كميّة وأقدرها في الوصول إلى الكنْه المطلوب من الكمال. »(٣٨٤)وفي اعتبارٍ آخر ؛ فإنّ إدراكهم لهذه اللذّة يتميّز، قبل كل شيء، بطهارة أنفسهم ونقاوة سريرتهم، وتطلعهم الدائب نحو الخير والحق الأول ؛ نظراً وعملاً « بحيث يُصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذّة حظاً وافراً ، وقد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء. »(٣٨٥) ولا يكون ذلك إلاّ للنفوس السليمة التي على الفطرة والتي لم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق!.

ولهؤلاء المبتهجين ؛ بهذه اللّذة والسعادة ، مراتب ودرجات لا يتردد ابن سينا من أنْ يضع على رأس هذه الفئة العارفة ، بل في قمتها : المبتهج الأول وهو (الواجب) لأنّه « أشدّ الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم. . . . لأنه عاشق لذاته معشوق لذاته ، عُشِقَ من غيره أو لم يُعشق. »(٣٨٦) . . أما المرتبة التي تليه فهم المبتهجون بالأول ـ ويقصد بهم الجواهر العقلية القدسية ، والذين يتأملون الأول دائماً وهم أقرب الكائنات إليه. . ثم تلا هذه المرتبة نزولاً فئة العشّاق المشتاقين الذين حالهم تجمع اللّذة والألم معاً ، والمهم يتصف باللّذة لأنّه بسبب الأول . . ويلي الأصناف الثلاثة الماضية فئة أصحاب النفوس المترددة ، وتردّدها يكون بين الربوبية من جهة ، والمادية البشرية من جهة اخرى ؛ فهم معلقون بين السماء والأرض ! . . ويتبعهم أصحاب « النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة الذين هم في الحضيض الأسفل من الحياة الدنيا ، لا ينالهم خير ، ولا تدركهم رحمة » وأولئك هم شرّ البرية ، وليس من سببٍ في بلائهم سوى أنفسهم الشريرة التي لم تكتسب عن طريق التعوّد والمران محبة الخير والتطلع إلى الكمال كي تبلغ مرحلة العارفين التي لا ينالها إلاّ المقربون !.

١٥٧ ـ ودَعْكَ الآن من هذه الفئة الضالّة المضلّلة!. وعُدْ معي إلى العارفين أنفسهم الذين يتميزون بمقامات (٣٨٧) ودرجات يُخصون بها وهم في حياتهم الدنيا « فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم ، قد نصّفوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. (٣٨٨) » ـ وأحوالهم تلك تبلغ بهم أحياناً حدّ المعجزات والكرامات. ولعلّ في قصة (سلامان وأبسال) التي ذكرها الفيلسوف في رسالته الموسومة بـ (سِرُّ القضاء والقدر) ما يمثّل صورة للنفس الإنسانية في علوّها وسموها وعرفانها من ناحية ، وانحطاطها ودنسها وماديتها من ناحية اخرى ؛ كما أكّد الحكيم في (الإشارات) ذاتها .

والوسيلة التي ينبغي على هذا الإنسان سلوكها هو أنْ يحقّق أحوال طلاب الحق منفردة أو مجتمعة . فيكون زاهداً في متاع الدنيا معرضاً عن طيباتها ، ويكون عابداً بصدق ، ومواظباً مؤدياً صيامه وقيامه على أحسن وجه ، وأخيراً يبلغ أنْ يكون عارفاً « منصرفاً بفكره وعقله إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه » ـ بحيث يعود الزهد لديه تنزهاً ، والعبادة رياضة ، لا يهدف من ورائهما إلى نيل ثوابٍ أو تجنب عقاب ؛ بينا هي عند غيره تجري مجرى البيع والشراء ،

والأخذ والعطاء . فالفعلان اذن مختلفان وإنْ كان الغرض منهما واحداً ، وليس في ذلك ضير لأنَّ هدف الشريعة في ظاهرها هو الدعوة إلى الأجر والثواب المذكورين ، سواء كان فردياً أو اجتماعياً ، وبتعاونٍ عام في ظل قوانين كلّية هي الشرع الذي وضعه الشارع ليسود بينهم العدل وتظهر المحبة ، ولا يكون لهم ذلك اعتباطاً بل يتولاه انسان اختاره الله ؛ يأمر باسمه ، وينطق بلاذنه ؛ وهو النبي المرسل الذي يحمي الشريعة ويطبقها ويدعو إلى إلهٍ واحد لا شريك له قدير خبير ، وإلى الإيمان برسله من قبل ؛ وإيتاء الزكاة والعبادة المنصوص عليها ، وما يجري مجراها ، والنهي عن المنكر وعمل المعروف .

وفي تحديدٍ للفروق بين عرفانية العارف والإنسان الذي أشرنا إليه ـ نجد أنَّ الأول يصل إلى مراحل من السعادة الروحية تجعله اكثر تقرّباً وتحسباً إلى الواحد الحق ؛ وذلك بما أوتي من زهد وعبادة وانقطاع ، مولٍّ فيها وجهه لله تعالى في الغدو والآصال . بينا نجد الثاني يؤثر نيل ثواب ودفع عقاب كما أشرنا من قبل . . وللعارف ، في ضوء هذه الصورة ، حالتان : احداهما تقاس بالنسبة لذاته وهي محبته للكمال ومصدرها إرادته ، والأخرى بالنسبة لبدنه وتتمثل بحركته وفعله نحو (الواجب) وطلب القربة إليه ، ومصدرها عبادته . وكلاهما تؤديان به إلى أنّه لا يقصد من تعبده هذا غير الحق بالذات ؛ لا لثواب مرغوب فيه أو عقاب مرغوب عنه « لأنَّ التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » وليس العارف كذلك! .

ولهؤلاء العرفاء ذوي الاستعداد درجات في حركاتهم أيضاً تجهد جميعها في الوصول إلى الحق ؛ وأول هذه الحركات ما يدعونه بـ (الإرادة) « وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني[289] » حيث يؤدي به إلى الاعتصام بالعروة الوثقىٰ التي لا تزول ولا تفنىٰ . . ولا يتمّ هذا إلاّ بسبيلٍ من الرياضة الروحية وذلك بنهي النفس عن هواها ، والأمر بطاعة مولاها ـ وتطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة كي « تنجذب قوىٰ التخيّل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي . [290] » فرياضتهم إذن منع النفس عن الالتفات إلى ما سوىٰ الحق الأول ؛ ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه مَلَكة لهم ـ والملكة لا تكون إلاّ بالعمل والاكتساب . وقد تساعد الألحان علىٰ هذا وتُعين عليه ، ولكن بشكلٍ عرضي . . ويحاول الطوسي الشارح إيضاح الغاية من هذه الألحان بقوله : « إنّما توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام ؛ لاشتمالها علىٰ المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها . . . . وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنفٍ منها صنفاً من الهيئات النفسانية . والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجة الأمراض النفسانية ، وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات . . وكذلك يُعين في الأمر الفكر اللطيف المعتدل في مزاجه كيفاً وكماً ، والعشق العفيف الذي يجعل النفس ليّنة شفيقة ذات وجدٍ ورقةٍ وانقطاع نحو الحق . [291] »

فإذا حققتْ إرادة العارف هذه الرياضة ؛ عَنَتْ له عندئذ (خلسات) « لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه. [٢٩٢] » - ونحن ، مع ضعف تصورنا للمعقولات وانغماسنا في الطبيعة الحسّية ، قد نتوصل - كما يقول الفيلسوف - على سبيل الاختلاس إلى الحق الأول ، فتكون حينئذ سعادة ليس لها شبيه أو نظير[٢٩٣] . . وتتميَّز هذه الخلسات بأنها: وجدٌ إليه ووجدٌ عليه . ويتدرج معها العارف الواله حتى « يكاد يرى الحق في كل شيء . . . بحيث ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، ويحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة . . . فإذا انقلب عنها انقلب خسران اسفاً! . [٢٩٤] » ولكن العارف الحق يحاول جاهداً أنْ يمسك بهذا الوميض ؛ إلى أنْ يصبح معه متى شاء ! . حتى يتوجه بكليته إلى الحق ، وعند ذاك يكون قد بلغ درجة المحو و الفناء في التوحيد ؛ وهناك يحق الوصول - وهو الخلاص الذي يتطلع إليه العارف في عرفانه ، بحيث يصير الحق بصره الذي فيه يبصر ، وسمعه الذي به يسمع ، وقدرته التي بها يفعل ، وعلمه الذي به يعلم ، ووجوده الذي به يوجد . وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلكوك ، ولا عارف ولا معروف ؛ بل هو مقام الوقوف حيث الواحد الحق .

١٥٨ - حقاً إنّه مقام الواحد الحق الذي لا يناله إلاّ ذو حظٍ عظيم . . ولكن ما هي صفات هذا العارف الذي منحه الله هذا الحظ الوفير - يقول الحكيم إنّه: « هشٌ بشٌ ، بسّام ، يبجّل الصغير من تواضعه ، كما يبجّل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ! . . . والعارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ؛ فضلاً عن سائر الشواغل . . فهو أهشّ خلق الله ببهجته . العارف لا يعنيه التجسس والتحسس (أي لا يهتم بتجسس أحوال الناس وذلك لكونه مقبلاً على شأنه ، فارغاً عن غيره ، غير متتبعٍ لعورة أحد) ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ؛ فإنّه مستبصر بسرّ الله في القدر . وإذا أمر بالمعروف أمر برفقٍ ناصح لا بعنفٍ معيرّ . وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله . العارف شجاع ، وكيف لا ؛ وهو بمعزلٍ عن تقية الموت ؟ . وجواد ، وكيف لا ؛ وهو بمعزلٍ عن محبة الباطل؟ . . وصفّاح ، وكيف لا ؛ ونفسه أكبر من أنْ تجرحها ذات بشر ؟ والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ؛ فهو في حكم مَنْ لا يكلّف ، وكيف؟ . . والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئة إنْ لم يعقل التكليف؟ . [٢٩٥] »

تلك هي اذن نعوت العارف وصفاته ؛ تبلغ به حداً يعفيه حتى من التكليف الشرعي الذي فرضه الله على عباده . . وهو موقف خطير ، يشرحه لنا الطوسي فيقول: « المراد انَّ العارف ربما ذهل ، في حال اتصاله بعالم القدس ، عن هذا العالم ؛ فغفل عن كل ما في هذا العالم ، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . فهو لا يصير بذلك متأثماً ؛ لأنه في حكم مَنْ لا يكلف ؛ لأنَّ

التكليف لا يتعلق إلاّ بمَنْ يعقل التكليف ، في وقت تعقله ذلك ، أو بمَنْ يتأثّم بترك التكليف ، إنْ لم يكن يعقل التكليف ؛ كالنائمين والغافلين ، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين.(٢٩٦) » ـ ذلك هو السرّ الذي يجب أنْ لا يذيعه أحدٌ من العارفين إلاّ لعارفٍ مثله ، وفي غير ذلك ، فقد أثم إثماً كبيراً ! .

تُرى ، هل كان الاستاذ الرئيس في عرفانه هذا محقّقاً لهذه الدرجات العليا؟ ـ ذلك سؤال سبق أنْ سألناه ـ ونقول الآن إن الفيلسوف نفسه وضع هذه الحال موضع الاستحالة تقريباً (إلاّ في الأحكام الذاتية الخالصة) حين قال : « إن هذه الدرجات لا يُفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها ؛ غير الخيال . ومَنْ أحب أنْ يتعرفها فليتدرج إلى أنْ يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر.(٢٩٧) » ـ إذنْ ينبغي أنْ نسلك مسلك العارفين الذين تركوا الدنيا بقضّها وقضيضها ؛ حتى تتيسر لنا الرؤية الصادقة لهذه الحال ! . وهل يصح هذا في رأي أصحاب العقول والأفهام؛ كي يؤدي إلى إثبات الأمر أو بيان نفيه؟ . . وما أشبه كلام ابن سينا هذا ؛ بالحديث الطريف المنسوب إلى ألبرت انشتاين ـ صاحب النظرية النسبية ومطورها ـ حين سُئل مرة عن كمية كواكب (درب التبانة) في الفضاء الخارجي ؛ فقال : إنها عشرات الملايين! . فقالوا له كيف؟ . . قال : مَنْ لم يصدّق منكم هذا؛ فليذهب بنفسه ويعدّها! ! . .

تُرى مرّة أخرى ؛ أيّهما أقرب منالاً إلينا أهو احصاء نجوم درب التبانة ، أمْ معرفة مسالك العارفين والمتصوفة المنقطعين؟ . . تلك مسألة لا يعرف الإجابة عليها إلاّ أصحاب المواجيد والأوقات ، ولسنا نحن منهم على أي حال! . .

١٥٩ ـ وفي ضوء ما أوضحناه ؛ نجد ابن سينا وكأنه يؤكد ، بروحيته الصوفية الغارقة في عرفانه العقلي ؛ بعض ما قصده العارف التُستري (ت ٢٨٣ هـ) في تحديده للمعرفة بأنها: « تمسكٌ بالكتاب ، واقتداءٌ بالسُنّة ، وأكل الحلال ، وكفّ الأذى ، وتجنب المعاصي ، ولزوم التوبة ، وأداء الحق » ـ هذه هي الطريقة السالكة للسعادة التي عمل الاستاذ الرئيس على تحقيق الوصول إليها ، فكان تصوفه ينبع عن نيّته الصادقة المبرأة ، سواء أدرك الغاية ، أم ضلّ في متاهات الطريق . . ولكنه بقيَ يبحث عن سعادته هذه في الحياة الدنيا والآخرة ـ تلك السعادة التي لا تتمّ ولا تزدهر إلاّ بسبيلٍ من تنمية أعمال النفس وأفعالها الصالحة ؛ ومن هنا كانت الأخلاق وطرائق السلوك ؛ المهيع الذي يهدي إلى معالم هذه الجادة . . وسنقول كلمتنا في هذا المقصد العتيد .

١٦٠ ـ فأول ما يطالعنا من غايات هذه المعرفة الأخلاقية هو كيفية قُنْية الفضائل والنبو عن الرذائل وتجنب الخطايا والآثام ـ كي تتحصن النفس بقواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل

زمانٍ ولكل مكان ؛ هذه القواعد التي تتصف بالمعيارية المطلقة في تقويمها لأمور السلوك البشري ، غير ملتفتةٍ للاعتبارية الوضعية وأحكامها النسبية في الأخلاق .

ويلعب (المزاج) دوره من الناحية السلوكية ؛ باعتبار أنَّ السلوك والعادات تابعة لمزاج البدن في رأي الفيلسوف ـ بل أنَّ الاعتدال في المزاج يجعل الإنسان أكثر استعداداً لقبول الخير الفائض عليه من لدن السماء . بمعنى انه كلّما قلّتْ تأثيرات الأضداد في الكائن الناطق ؛ كان أكثر تقبلاً لإشراقات العقل الفعّال عليه . ومن هنا كان على النفس أنْ تبذل جهداً كبيراً في تزكية ذاتها من الشوائب والنواقص ، وتعمل جاهدة على اقتناص المعرفة الأخلاقية الحقّة ؛ كي تنال السعادة المرجوة فينكشف لها حجاب الغيب! . .

ولو تدبرنا هذا الأمر ؛ لم نجد فارقاً حدّياً بين هذا الذي يقوله ابن سينا في الأمزجة من حيث كونها استعدادات ، وأقوال المحدثين والمعاصرين ـ غير أنَّ المتأخرين يربطون هذه الأمزجة بتأثيراتٍ عضوية لم يستوعبها عصر الاستاذ الرئيس يومذاك كالغدد الصمّ والغُدّة الدرقية ، وأمثالها .

ولقد كان لنظرية **الوسط الأخلاقي** أثرها أيضاً على الفيلسوف ـ تلك النظرية التي تبناها المعلم الأول في مدوناته الأخلاقية خاصة في كتابه الموسوم : الأخلاق الى نيقوماخوس ، معتمداً مفهوم الوسط في فعل الإنسان السوي الفاضل ؛ حيث ينبغي أن تكون أفعاله المختارة هي الوسط بين طرفين كلاهما رذيلة هما : الإفراط والتفريط ، أي استقطاب في الإيجاب تارة ، واستقطاب في السلب تارة اخرى ؛ كلاهما لا يؤديان إلى الوسط المطلوب ، لأنَّ الفضيلة ينبغي لصاحبها أنْ « لا يكون خامل الشهوة ولا فاجراً ؛ بل يتوسط بينهما ؛ فيكون عفيفاً . ولا جبان القلب ولا متهوراً ؛ بل يتوسط بين الأمرين ليكون ذكياً فطناً . وإذا غلب على الإنسان أحد طرفي الإفراط والتفريط عالجه بالثاني حتى يعود إلى التوسط . . »(٢٩٨)

وما ساقه لنا ابن سينا في النص هو أمثلة للمواقف الوسطى في السلوك الأخلاقي ـ ولا أدري هل أدرك الاستاذ الرئيس الصعوبات التي أثارها ارسطوطاليس ، صاحب النظرية الوسطى ، بخصوص تطبيقها ، أم لم يناقشها؟ . . ولكنه على أيّة حال تمسك بها من حيث أنها تؤدي إلى (الاعتدال) بين حالين كلاهما رذيلة كما ذكرنا . وقوام هذا الاعتدال هو العقل الذي يكبح جُماح النفس من أنْ تنزلق إلى هاوية الانحراف ؛ فيعصمها عن الضلال . وهذا (العقل) هو فعل اكتسابي يستمد طبيعته العملية من التعوّد أو العادة . . وأما الجزء النظري منه فإنّه يرتفع بالجانب العملي إلى قمة التجرّد ـ في حال الاستعداد وسلامة المزاج ـ فيصبح هذا الإنسان حكيماً ، تفوح نفسه بالنقاء والطهارة وعطر السعادة ؛ بحيث يبلغ من هذه اللّذة حظّاً وافراً قد يتمكن منه فيشغله عن كل شيء ، كما أوضحنا في فقرات التصوف سابقاً .

ولكن ابن سينا لا يبيح لهذه السعادة أنْ تتحقّق كاملة في هذه الحياة بل يجرّها إلى العالم الآخر (كما ذكرنا من قبل) - لأنّ ارتباط البدن في النفس يحول دون كمالها الأقصى ؛ لذا كانت نظرته تتحدىٰ الزمن الذي نقيسه وتعبر إلى عالم الخلود ؛ حيث تبدو النفس مجرّدة عن أدرانها ، وعندئذ تكون لذّة هذه النفس المطهرة « لا من جنس اللّذة الحسيّة والحيوانية بوجه ؛ بل لذّة تشاكل الحال الطيبة للجواهر المحضة .[٢٩٩] »

أجل هذه هي السعادة التي يريد ابن سينا أنْ يتمسك بها الأخلاقيون ، خشية أنْ تنحرف بهم أنفسهم فتهوى إلى الشقاء ؛ حيث لا قرار ولا استقرار! . . ولسنا نجد ما يدعو إلى بيان طرائق هذه السلوكيات التي قرّرها الشيخ الرئيس ؛ فهي في واقعها لا تخرج على نصائح الأخلاقيين المبثوثة في كثير من كتب السلوك والأعراف ، وليس فيها جدّة وابتكار[٣٠٠] ؛ بل هي إلى التطبيق أكثر ميلاً منها إلى النظر ، بخلاف ما وجدناه في عرفانياته وتصوفه .

* * *

١٦١ - وفي نهاية المطاف ؛ نقولها صادقين :

رحم الله أبا علي ؛ فلقد كان دنيا لوحده من الناس ؛ عاش سطحها وغورها ، وذاق حلوها ومرّها ، وتجرّع صلبها وصهباءها ، ومارس خلالها من لذّات الجسد أعمق ما تطلعتْ إليه رغباته ، وتفيء ظلال عرفانها بأوسع ما سمحتْ به عقلانيته النادرة ، فجمع - في بودقةٍ واحدة - بين نوازع الدنيا وهواجس الأخرة ، فكان حقاً في الحالين ؛ نسيج وحده : فكرٌ انساني جبار ، وعقلٌ وثّاب ، وحكمةٌ بالغة ، وخيالٌ نفّاذ ، ورغبةٌ جامحة ، وسَوْرةٌ ذهنية حادّة ، حقّقتْ في مجموعها طبيعة إنسان العصر ؛ كل عصر! .

وبقيَ إسم ابن سينا - وسيبقى - شاغل الدنيا جيلاً بعد جيل ، ما دامت هناك رؤية صادقة في التعبير عن (مواقف) الفكر في شتّى ضروبه ووسائله .

ورحم الله الاستاذ الرئيس ؛ فلقد كان أيضاً صادقاً في رؤيته تلك مع نفسه ومجتمعه ، داعياً إلى النجاة والعود إلى برّ الإيمان والاطمئنان وراحة الضمير ؛ فهو القائل مخاطباً رب العالمين :

رجعنـا إليك الآن فاقبـل رجوعنا ... وقلِّب قلوبـاً طال إعراضهـا عنكا
فإنْ أنـتَ لم تبـرىء سقـام نفوسنا ... فتشفـي عمايـاهـا ؛ إذنْ فلمَـنْ يشكى؟

حقاً ، مرة أخرىٰ ، وقاك الله يا أبا علي سقم النفس ، فإنك رحلتَ عن هذه الدنيا إلى ربٍ غفور رحيم .

الهوامش

(١) انظر : كتاب المؤلف ـ المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٣٩ ـ ٤٢ .

(٢) انظر : عباس محمود العقاد ـ الشيخ الرئيس ابن سينا (سلسلة اقرأ) القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٦ ـ ٧

(٣) ينبغي ألاّ نقع في الخطأ التاريخي الذي وقع فيه بعض الباحثين ؛ ومنهم المرحوم الدكتور مصطفى غالب (انظر كتابه : ابن سينا ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٠) من أنّ الشيخ الرئيس غادر بخارى بصحبة أبيه متوجهاً إلى كُرْكانج ـ هذا رأي لا يحتمل الصحة ؛ وهو مجرد تعشم لا غير ؛ لأنّ الحكيم ابن سينا غادر بخارى بعد وفاة أبيه ، وهذا ما يرد أيضاً على لسان الفيلسوف بشكلٍ صريح . . ومغادرته لمدينة بخارى تعتبر أول رحلةٍ من رحلات متاعبه التي افتتح بها شهرته العلمية والسياسية .
قارن : يحيى بن أحمد الكاشي ـ نكتٌ في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا القاهرة ١٩٥٢ ؛ ص ١٦ ، ولاحظ الملاحق في آخر الكتاب .

(٤) انظر : د . مصطفى جواد ـ الثقافة العقلية والحال الاجتماعية في عصر الرئيس ابن سينا ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، بغداد ١٩٦٥ ، ص ٥٠٨ .

(٥) انظر : د . محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٣٠ ـ١٣١ .

(٦) انظر : عبد الكريم القشيري ـ الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص٢ ـ٣ .

(٧) للوقوف على النصينّ المذكورين انظر الملاحق في آخر الكتاب ، وقارن يحيى بن أحمد الكاشي ـ المصدر السابق . . وكذلك انظر : ابن سينا ـ منطق المشرقيين ، نشرة محب الدين الخطيب ، القاهرة ١٩١٠ ـ المقدمة .

(٨) قلعة من قلاع تاج الملك ؛ حيث اتهمه الأمير بمراسلة علاء الدولة فأمر بحبسه فيها . وهناك أنشد بيتاً من الشعر قال فيه :

دخولي باليقين كما نراه ‏ ‏ ‏ ‏ وكل الشك في أمر الخروج! .

وبقي محبوساً في القلعة أربعة أشهر ، وألّف خلال إقامته في السجن الكتب التالية :
كتاب الهداية ، رسالة حي بن يقظان ، رسالة في القولنج .

(٩) حقّق كتاب (المباحثات) الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشره ضمن مجموعته المسماة : أرسطو عند العرب ؛ القاهرة ١٩٤٧ . . قارن أيضاً د . يحيى مهدوي ـ مصنفات ابن سينا ، طهران =

= ١٣٣٣ حيث أورد نصوصاً جديدة للمباحثات لم ينشرها بدوي ، انظر ص ٢٠٤ - ٢١١

(١٠) انظر : د . يحيى مهدوي - المصدر السابق ، ص ١١٧ - ١١٨

(١١) انظر : محمد حسين بن خلف التبريزي المشهور ببرهان الدين - معجم برهان قاطع ، تقديم محمد عباسي ، طهران ١٩٦٥ ، مادة (سينا) . يقول صاحب المعجم : إنّ (سينا) هو والد أبو علي ، والبعض يقول إنه جده ؛ والله أعلم ! . . ومن طريف ما يذهب إليه ناشرا ديوان ابن سينا ومترجمانه إلى الفرنسية : نور الدين عبد القادر والحكيم هنري جاهيه (منشورات كلية الطب والصيدلة - الجزائر) قولهما في ص ٥ « واختلفوا في كنية (ابن سينا) ؛ فمن جملة ما قيل في كلمة (سينا) إنها إسم قرية بقرب مدينة بخارى ؛ فسمّى نفسه بها ! . والحق إنّ الباحثين لم يصلوا إلى تحقيق حاسم لهذه النسبة إلى الآن! . . »

(١٢) تولى ابن سينا الوزارة مرتين ؛ ورفضها في المرّة الثالثة ، وذلك في عهد الأمير شمس الدولة ابن فخر الدولة (ت٤١٢هـ) - ففي المرّة الأولى أبعد عنها قسراً ؛ بعد فترة من توليها وذلك من قبل عسكر الأمير ، ثم أعيد إليها ثانية عندما أزمنتْ العلّة بالأمير البويهي فلم يجد بُدّاً من طلب ابن سينا وتقليده الوزارة ثانية كي يتمكن من علاجه ! . .

(١٣) انظر الشهرستاني - عبد الكريم - كتاب الملل والنحل ، القاهرة ١٩٤٩ ، ٣/ ٤٣ .

(١٤) قارن : الشهرستاني - نهاية الأقدام في علم الكلام ، تحقيق ألفرد جيوم ؛ بدون تاريخ (طبعة أوفست) ، في مواضع متعددة من الكتاب .

(١٥) انظر : البيهقي - تتمة صوان الحكمة (تاريخ حكماء الإسلام) تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ١٩٧٦ ، ص ٥٦ ، ٥٩ .

(١٦) انظر : عز الدين بن الأثير - الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٦٧ ، ٨/ ١٥ ، حوادث عام ٤٢٨ للهجرة ؛ حيث يذكر المؤلف إنّه توفي في أصبهان ؛ بينا هناك قطع تاريخي بأنّه توفي في همدان ودُفن فيها ، وذلك حسب رواية تلميذه الجوزجاني المرافق له والعارف الملمّ بحياته .

(١٧) انظر : القفطي - إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، نشرة ليبرت ، ليبزك ، ١٩٠٣ (طبعة أوفست) ص ٤١٣ .

(١٨) أنظر : ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق د . نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥، ص ٤٤٥ .

(١٩) أطلق عليه بعض الدارسين المحدثين ؛ ومنهم د . سيد حسين نصر (انظر كتابه : ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٧٤) لقب (أول فيلسوف مدرسي) - ونحن نرفض هذه الصفة ولا نأخذ بها ؛ لأنّ صفة (المدرسية) هنا ينبغي ألاّ تستعمل نعتاً لفلسفة الرئيس ابن سينا ، لاختلاف الدلالتين مضموناً وشكلاً . أما كون الفلسفة في الإسلام والفلسفة المدرسية في أوربا كلاهما تأثّر بالجانب الديني ؛ فهذا أمر واقعي بالنسبة لمرحلتهما الزمنية ولا مندوحة منه للطرفين . والذي نعنيه هو عدم تطابق هذا النعت مع حقيقة الفلسفة السينوية ، رغم ما نلمسه من تأثيراتها على الفكر المدرسي المتأخر . وأيضاً نحن لا نبيح لأنفسنا نعت مرحلة الفلسفة في الإسلام بمقولة (العصور الوسطى ، أو العصور المدرسية) لأنّ الفلسفة في الإسلام - والعلم وجه من وجوهها المشرقة الزاهرة - تمثّل في واقعها طموحاً =

= عالياً أبدعته الثقافة العربية في عصر بنائها الشامخ الذي شمل رقعة واسعة من الأرض ، بحيث كان هو الصورة المثلى لما وصلت إليه الحضارة عصر ذاك ، واستمر لعدة قرون يرفد الفكر البشري بكل ما هو جديد وطريف . هذا العصر وهذه الفلسفة التي نشأتْ فيه لا يصح أنْ تنعت بأنها (وسيطة أو وسطى) لأنَّ لهذه الصفة دلالة غير محبّبة ، بل هي دلالة انحطاط فكري وحضاري عند الغربيين . . هذا من ناحية الاصطلاح ؛ أما إذا قيل إنَّ المقصود من هذه التسمية هو الحدّ الزمني المتطابق بين الشرق والغرب ؛ فأقول لا حاجة لنا بذلك ما دامتْ المصطلحات تحمل دلالتها الخاصة عند الأوروبيين أكثر مّا يقصد بها الناحية الزمنية فحسب ! . وفوق هذا وذاك ؛ فإنَّ مصطلح (اسكولي) مأخوذ في الأصل من اليونانية ومنه صنع العرب (أسكول) الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير .

قارن بحث ماكس مايرهوف الموسوم : من الاسكندرية إلى بغداد ـ الترجمة العربية في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢٠) انظر : محمد محيط الطباطبائي ـ ميلاد ابن سينا ، الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٦٤ .

(٢١) لم ينجُ ابن سينا ، حيّاً وميتاً ، من حسد الحاسدين ـ رغم أنَّ الحسد بعد الموت جريرة لا تغتفر ـ فلقد قيل فيه بعد رحيله عن الدنيا بيتان من الشعر هما :

رأيتُ ابن سينا (يداوي) الرجال ... و (بالسجح) ماتَ أخسَّ المماتْ
فلم يشفِ ما ناله بالشفا ... ولم ينجُ من موته (بالنجاة)

وقد ورد البيتان في رواية القفطي على شكل آخر فبدل (يداوي) وردتْ كلمة (يعادي) ، وبدل (بالسجح) كلمة (بالحبس) ـ وأصلح البيتين شاعر العراق الكبير المرحوم الشيخ محمد رضا الشبيبي ؛ من حيث أنه لا معنى لكلمة (بالحبس) بل السجح هو الأرجح ، ومعناه الإسهال الشديد ، وهو مرض يصيب الامعاء الغلاظ فيقرحها . أما تغيير كلمة (يعادي) إلى (يداوي) فهو الأرجح أيضاً ، لأن لا معنى للمعاداة هنا .

قارن : محمد رضا الشبيبي ـ تراثنا الفلسفي ، بغداد ١٩٦٥ ص ٦٩ .

بينا وجدت أن المرحوم الأستاذ عباس العقاد يرويها كما هي عند القفطي ويحاول تفسير (الحبس) بأنّه القولنج ، أو إنه مات محبوساً أي مسجوناً (انظر : العقاد ـ الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص ٢٨) ـ وفي الحالين ابتعد العقاد عن الواقع ؛ لأنَّ الأستاذ الرئيس لم يمت داخل السجن ، كما إنه لم يمت بداء (حبس البول) كما تسميه العامة . فرواية الشبيبي وتصحيحه هو الأولى في نظرنا .

(٢٢) انظر مثلاً : ابو الفرج الأصبهاني ـ كتاب الأغاني ٤/ ١١٢ وغيره من المصادر التاريخية .

(٢٣) انظر : الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٢٤) قارن : د . يحيى مهدوي ـ فهرست مصنفات ابن سينا ، ص ١٠٠

(٢٥) من غريب ما يتحمس له بعض الباحثين ، ومنهم المرحوم الدكتور مصطفى غالب (انظر كتابه : ابن سينا ، ص١٣) هو محاولة نفي كون أنّ الشيخ الرئيس ضمّ إلى معرفته الفلسفية ؛ معرفته بعلم الفقه أيضاً ـ ولا أدري ما هو وجه الغرابة في ذلك ، مع رجل يتميّز بالعبقرية وسعة الباع ! . هذا من ناحية ، أما أنّ هذا الفقه كان حنفياً أو إمامياً ؛ فتلك قضية أخرى ليست ذات أهمية في مجال العلم ذاته ، وقد أوضحنا الموقف عند دراستنا لأيديولوجية الفيلسوف .

(٢٦) انظر حول قصة حرق المكتبة كتاب الأستاذ المرحوم مصطفى عبد الرازق ـ فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص٦٩ ـ ٧٠ .

(٢٧) نشر كتاب (الحروف) للفارابي محققاً الدكتور محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ معتمداً على نسخة مشكاة المرقمة ٣٣٩ في المكتبة المركزية بجامعة طهران ـ وقد عثرنا على نسخة أخرى من الكتاب المذكور موجودة في مكتبة المجلس النيابي الايراني لم يطلع عليها محقق (الحروف) .

انظر كتاب المؤلف ـ مؤلفات الفارابي ، بغداد ١٩٧٥ ، ص ١١٣ ، ٢٩١

(٢٨) هناك اختلاف في صياغة « السيرة الشخصية » حول لفظة (مجلد) أو (كتاب) الذي ابتاعه ابن سينا من سوق الورّاقين ـ ففي منطق المشرقيين ترد في النص السينوي لفظة (مجلد) ، وفي رسالة (نكتٌ في أحوال الشيخ الرئيس) ليحيى الكاشي (أشرنا إليها سابقاً) ترد كلمة (كتاب) . وقد أخذنا بالرواية الأولى دون الثانية . . ومن طريف ما يذكر هنا عن رغبة الناس في اقتناء كتب الفلسفة ورواج سوقها ووراّقيها ؛ ما ينقله القفطي في تاريخه عن يحيى ابن علي (ت٣٧٤هـ) تلميذ الفارابي من أنّ «شرح الاسكندر <الأفروديسي> للسّماع الطبيعي» لأرسطوطاليس» كلّه ، ولكتاب البرهان رأيتهما في تركة ابراهيم بن علي بن عبد الله . . وعرضا بمائة دينار وعشرين ديناراً ، فمضيتُ لاحتال بالدنانير ؛ وعدتُ وقد أصبتُ القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب على رجلٍ خراساني بثلاثة آلاف دينار ! . . وكانت هذه الكتب تحمل في الكم . »

انظر : عباس محمود العقاد ـ الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص ١١ .

(٢٩) انظر : د . ابراهيم مدكور ـ المدخل من كتاب الشفاء (المقدمة) ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٢

(٣٠) قارن : محمد رضا الشبيبي ـ تراثنا الفلسفي ، بغداد ١٩٦٥ ، ص٨ .

(٣١) انظر : كتاب المؤلف ـ فيلسوفان رائدان : الكندي والفارابي ، بيروت ١٩٨٠ ، ص١٥ .

(٣٢) انظر : عباس محمود العقاد ـ المصدر السابق ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

(٣٣) للوقوف على القصيدة العينية ، وعلى بعض أشعار الشيخ الرئيس ، يراجع كتاب منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ من ص (كب ـ لط) ـ وللقصيدة العينية نشرات متعددة وشروح كثيرة أيضاً .

قارن : د . يحيى مهدوي ـ المصدر السابق ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧

(٣٤) أول مَنْ استعمل الرجز للغرض التعليمي هو أبان بن عبد الحميد اللاحقي المتوفى على رأس المئة الثانية ؛ حيث نظم كتاب كليلة ودمنة رجزاً ، وبعض أبواب الفقه ، وذلك تيسيراً للحفظ على صبيان البرامكة ! . .

= انظر : شارل كوتس - الأراجيز الطبية في تراث ابن سينا ، الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٣٧ .

(٣٥) انظر : د . مصطفى جواد - بحثه السابق ، ص ٥١٤ .

(٣٦) انظر بحث علي أصغر حكمت - الكتاب الذهبي ، ص ٨٤ - ٩١ .

(٣٧) انظر : محمد محسن الطهراني - الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، النجف ١٣٧٥هـ ، ٣/ ٣٩٥ . . وقارن مقدمة كتاب التعليقات لابن سينا الذي حققه د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص٦ .

(٣٨) انظر : محمود الخضيري - تلاميذ الرئيس ، مجلة الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص٥٠٣ ، وكذلك قارن (جهار مقالة) أي المقالات الأربع لمحمد القزويني ، ترجمها إلى العربية عبد الوهاب عزام ود . يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٨٦ .

(٣٩) للوقوف على هذه المناظرات انظر : أبو حاتم الرازي - كتاب الزينة ، تحقيق د . حسين الهمداني ، القاهرة ١٩٥٢ ، وكذلك قارن رسائل الرازي أبي بكر الفلسفية ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٤٠) من معاصري ابن سينا ؛ وهو غير حميد الكرماني (ت٤٠٨هـ) صاحب كتاب راحة العقل . . يقول القفطي في تاريخه عنه ص ٤٢٤ « هو ابو القاسم الكرماني صاحب ابراهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم الباطن » - ولعل القفطي يقصد بعبارة « المشتغل بعلم الباطن » الكرماني نفسه ، وقد تنجرّ العبارة على الديلمي أيضاً . . أما ابن أبي أصيبعة فيقول عنه بأنه « المشتغل بعلم التناظر! . »

(٤١) انظر : د . يحيى مهدوي - المصدر السابق ص ٢٠٦ ، وكذلك قارن : محمد رضا الشبيبي - المصدر السابق ، ص ٦٢ .

(٤٢) انظر : البيروني - كتاب الآثار الباقية ، طبعة ليبزيك ، ص ٢٥٧ .

(٤٣) «صوان الحكمة » - كتاب يُنسب إلى أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجزي المنطقي المعروف بالسجستاني (ت نحو ٣٧٥هـ) . . ولسنا نعلم شيئاً عن مؤلف « منتخب صوان الحكمة » غير أنه ازدهر تاريخياً بعد ظهير الدين البيهقي (ت٥٦٥ هـ) مؤلف كتاب « تتمة صوان الحكمة = تاريخ حكماء الاسلام » الذي حققه محمد كرد علي ونشره المجمع اللغوي السوري بدمشق عام ١٩٤٦ . . ونسج البيهقي فيه على « منوال مصنف كتاب صوان الحكمة » حيث أشار « إلى تواريخ الحكماء وفوائدهم ما قرب غروب نجومه في مغارب النسيان وأدرجه الدهر تحت طي الحدثان » (قارن تاريخ حكماء الإسلام ص ١٥ -١٦) . . فهو إذن ليس (تتمة) بهذا المعنى الدقيق من المصطلح ، بل هو نسْج على منوال صوان الحكمة كما ادعى مؤلفه سابقاً . . ولي في هذا ما يكشف لنا حقيقة «صوان الحكمة » - لأنّ كتاب البيهقي تعامل غالباً مع مفكري ورجال القرن الخامس والسادس للهجرة ، ممّن سكنوا العراق وفارس وما جاورهما . ونلحظ ، من الناحية المنهجية ، إن هناك (جامعاً) بين طريقة (المنتخب) وبين طريقة البيهقي ، حيث إنهما يهتمان في انتخاب الشذرات والأقوال الأخلاقية والسلوكية للمترجم له ، أكثر من اهتمامهما بالاتجاهات الأخرى . . ولا أدري هل تميّز كتاب «صوان الحكمة » بهذه الصفة أيضاً ؟ . . ويبقى سؤال =

= بغير جواب ؛ فحواه لِمَ أهمل صاحب «صوان الحكمة» ذكر الفارابي والتعريف بفلسفته ؟ . ومن ثمّة نجد ان مؤلف «منتخب صوان الحكمة» يترجم للكندي ترجمة مفصلة ويهمل الإشارة إلى أبي نصر . . فكأن الأخير سلك طريقة الأول بوعيٍ أو بدون وعي! . .

ويبقىٰ أيضاً أمر الحكم على اسم مؤلف كتاب (منتخب صوان الحكمة) مجهولاً وغير معروف . وقد نُشر (المنتخب) أخيراً بتحقيق الأستاذ دنلوب بجامعة كمبردج وطبع ضمن منشورات Mouton عام ١٩٧٩ . ونحن لا نتفق مع كثيرٍ من القراءآت العاجلة للمحقق التي أدتْ إلى إضعاف النص ، مع كثرة الأخطاء المطبعية ، مما يجعل إعادة النظر في التحقيق من الأمور العلمية المستحبة .

(٤٤) انظر : محمد رضا الشبيبي - تراثنا الفلسفي ، ص ٧٨ .

(٤٥) قارن : ابن سينا - رسالة في ماهية الصلاة ، ص ٣٦ .

(٤٦) ابن سبعين (ت٦٦٩هـ) صوفي أندلسي زاهد ، درس الفلسفة المشائية دراسة جادّة . ثار عليه فقهاء عصره لذهابه إلى القول بالوحدة الوجودية المطلقة . توفي في مكة منتحراً أو مسموماً أو مقتولاً ؛ باختلاف الروايات ! .

انظر عن آرائه الفلسفية دراسة المستشرق الفرنسي ماسنيون «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام» باريس ١٩٢٩ .

(٤٧) انظر : فرانتز روزنثال - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي (الترجمة العربية) بيروت ١٩٦١ ، ص ١٣٧- ١٣٨ . . وقارن : مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٤١ - ٤٢ .

(٤٨) في رواية كولدتسيهر أنّ القائل لهذه العبارة الأربلي نفسه لا ابن سينا - ولعل فيما نقله كولدتسيهر عن السيوطي في بغية الوعاة (ص ٢٦٦) ما يجعلنا أكثر ميلاً إلى روايته ؛ عما ذكرناه في نص الكتاب .

قارن : كولدتسيهر - موقف أهل السُنّة القدماء بأزاء علوم الأوائل (الترجمة العربية في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ص ١٣٥) .

ومن الطريف أنْ أنقل للقارىء هنا رأي أديب متفلسف شاعر هو المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد في عقيدة ابن سينا ؛ حيث يقول : «إنّ مذهبه في العالم وموجده لا يشتمل على جانب واحد يناقض العقيدة الدينية في أصولها ، بل هو مما يوافق العقيدة الدينية ويدعو إليها ، ولا نعلم أنّ أحداً قال في ضرورة النبوات ما قاله ابن سينا ؛ حيث جعلها وظيفة حيوية في بنية المجتمع الإنساني» . - ورأي العقاد هذا يحمل أكثر من دلالة في الحكم الصادق على عقيدة الأستاذ الرئيس ! .

انظر : عباس محمود العقاد - المصدر السابق ، ص ١٠٤ - ١٠٥

(٤٩) انظر :

Crombie, A.C. *Avicenna's Influence on the Mediaeval Scientific Tradition*, London 1952, p. 87-107.

(٥٠) انظر : مؤلف مجهول (؟) - منتخب صوان الحكمة ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٥١) قارن : د . مصطفىٰ عمر - ابن سينا وتعليم الطب ، الكتاب الذهبي ص ٣٥٩.

(٥٢) للوقوف على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع يراجع :
Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955.
Corbin, H. *Avicenna and the Visionary Recital*, London 1960-1961
Afnan, S. *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.

وقارن أيضاً :

د . سيد حسين نصر ـ ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت ١٩٧١ (الترجمة العربية)

(٥٣) انظر : جب ـ بحثه المنشور في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٤١ .

(٥٤) كلمة « ايديولوجيا » من المصطلحات المعرّبة التي دخلت لغتنا الجميلة بعد أنْ أولتها فئات كثيرة فكرية وسياسية واجتماعية اهتماماتها وذلك حسب نظرتها الخاصة إليها . واللفظة من ابتداع دستوري تراسي أرادَ بها منظوراً للفلسفة التي تطرح جانباً الميتافيزيقا وتقصر همّها على دراسة المعاني . . والمصطلح أصلاً مركّب من كلمتين يونانيتي الأصل هما idea و Logy ، ومعناهما اللغوي هو (علم الأفكار) ـ والمقصود منه نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية . . وفي البنية المعاصرة ؛ فإنّ للمصطلح دلالتين : الايديولوجيا العلمية وهي التي تعبّر عن الطبقات التقدمية والثورية .

والأيديولوجياز غير العلمية وهي التي تعبّر عن مصالح طبقات رجعية . وفي رأي كارل ماركس هي جزء من البناء الفوقي .

أما التحليل الذي درسنا فيه ايديولوجية الفيلسوف ابن سينا ؛ فهو ما يمكن انطباقه على أنّها نسق من الأفكار السياسيّة والخلقية والدينية فحسب . . ونحن نميل إلى إبقاء المعرّب على صيغته في الاستعمال العربي دون الحاجة إلى ترجمة المصطلح ؛ سواء عن طريق الاشتقاق أو البناء إلى لغتنا العربية ؛ كما حاول ذلك الدكتور عبد الله العروي في تعريبه إلى (أدلوجه) ، أو محاولة الشيخ عبد الله العلايلي في ترجمته إلى (فكروية) ـ أجل لسنا في مقام يقتضي هذه الحال ، بل نحن في مسيس الحاجة إلى استعمال التعريب السليم الذي يساعد على بنائنا العلمي وانفتاحنا الثقافي ، كما فعل أجدادنا في بدء حضارتهم ونهوضهم الفكري واللغوي .

قارن :

Runes, D.D. *Dictionary of Philosophy*, New York, 1942, P. 140.
Rosenthal, M. and Yudin, P. *Dictionary of Philosophy*, Moscow, 1967, P. 206-207

وانظر أيضاً :

يوسف كرم ـ المعجم الفلسفي ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٣٦

مجمع اللغة العربية (باشراف الدكتور ابراهيم مدكور) ـ المعجم الفلسفي ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢٩ .

(٥٥) انظر :

Gibb, *The B.S.O.A.S.*, 1952, VIV, 13, P. 448-499.

(٥٦) ينبغي التأكيد هنا أيضاً أنّ دعاوة إسماعلية نصير الدين الطوسي ؛ الشارح الكبير لكتاب الإشارات والتنبيهات ، متهافتة وضعيفة ولا أصل لها غير أحكام سطحية ساذجة تتناقض مع منهجية وأفكار الطوسي التي تمسك بها .

قارن حول الموضوع ذاته د . عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الإسلاميين ، بيروت ١٩٧٣ ، ٢ / ٤١٠ ـ ٤١٥ .

(٥٧) انظر كتاب المؤلف ـ المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب (مواضع مختلفة منه) .
(٥٨) انظر الترجمة العربية بقلم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة بدون تاريخ !
(٥٩) قارن : د . مصطفى جواد ـ بحثه السابق ـ
(٦٠) انظر مثلاً : ابن سينا ـ كتاب الشفاء قسم الالهيات ، ٢ / ٤٥١ ـ ٤٥٥ .
(٦١) انظر : علي بن فضل الله الجيلاني ـ توفيق التطبيق ، تحقيق د . محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٥٤ ، المقدمة ص ٩ .
(٦٢) ذهب المرحوم طيّب الذكر عباس محمود العقاد إلى ذات الرأي الـذي يتبنـاه د . مصطفى حلمي ، ولكن بتاريخ أسبق زمناً ! .

انظر : العقاد ـ الشيخ الرئيس ابن سينا .
(٦٣) انظر ص ١١٣ من الكتاب ، وقارن ما أوردناه عنه في الهامش (٤٣) السابق .
(٦٤) تتأطر الفِكَر الفنية عند الرئيس ابن سينا في صور متعددة من الإبداعات التي ظفرت بها الحضارة العربية ؛ كالشعر والنثر والموسيقىٰ ، وكان في الأخيرة منها مبدعاً وفناناً أصيلاً ، خاصة في قواعد النغم وأصول اللحن ، مع وفاء ممتاز لسلفه الفارابي . . ولعلّ اهتمامات ابن سينا بهذا الجانب الفني من الموسيقىٰ سببه ما كان يذهب إليه من أنّ الموسيقىٰ هي جزء من العلم الرياضي الذي أشار إليه في شذراته الفلسفية التي تحتوي المنظومة التالية : علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى .

قارن : ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ١٣٢٦هـ ص ٧٦ .
(٦٥) انظر : د . عبد الرحمن بدوي ـ ارسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، ١ / ص ١٢ / الهامش .
(٦٦) انظر عن مشكلة كتاب الإنصاف دراسة د . عبد الرحمن بدوي ـ المصدر السابق ـ ص ٢٢ ـ ٣١ (المقدمة) وقارن كذلك د . يحيى مهدوي ـ فهرست ابن سينا ص ٤٥ ـ ٤٩ . وانظر أيضاً ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ ؛ حوادث عام ٤٢٥ للهجرة حيث يورد نهب خزائن علاء الدولة ، وكان ابن سينا في خدمته يومذاك فأخذت كتبه أيضاً . . ولعل من النَصَفَة العلمية القول إنّ من أوائل المعاصرين الذين انتبهوا إلى احتمال أن تكون التعليقـات على حواشي النفس لأرسطوطاليس ـ التي نشرها د . بدوي في ارسطو عند العرب ـ هي جزء من كتاب الإنصاف هو الكونت دي جلارزا في محاضراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٩ ـ ١٩٢٠ حيث وضع هذا الفرض بشكلٍ صريح .

انظر كتابه : محاضرات [في] الفلسفة العامة وتاريخها ـ القاهرة ١٩٢٠ ص ٩ .
(٦٧) انظر : دي بور ـ المصدر السابق ، ص ١٨٨ .
(٦٨) للوقوف على مؤلفات ابن سينا باللغة الفارسية انظر بحث علي أصغر حكمت في الكتـاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٨٤ ـ ٩١ .
(٦٩) للاطلاع على ما هو منشور ومطبوع ومحقق ، وما هو مخطوط من كتـب الشيخ الـرئيس ، قارن : د . يحيى مهدوي ـ المصدر السابق ، والأب جورج قنواتي ـ مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
(٧٠) يميل دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام إلى أن المقصود من تسميته تلك هو (شفاء)=

= النفس ـ وهو رأي سليم ، انظر كتابه ص ١٧٥ ـ ١٧٦ . بينا نجد فرنتز روزنثال في كتابه مناهج العلماء المسلمين (الترجمة العربية ص ١٨٢) يعتبر كتابا الشفاء والنجاة من مصنفات ابن سينا في الطب !! . وقد وضعت العبارة بين قوسين في الترجمة العربية ـ لذا يمكن أن تكون من غلط المترجم وليست من أقوال المؤلف ؛ والله أعلم ! .

(٧١) انظر :
New English Dictionary, Oxford, 1901, Vol. IV, I, P. 153

(٧٢) قارن : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم المنطق (المدخل) ص ٩ . . ومن الغريب إننا نجد أنَّ الشيخ الرئيس ابن سينا لا يعتبر الشفاء من كتبه الضخمة ! . حيث يقول في فذلكة الجملة الأولى « وهذا الكتاب وإنْ كان صغير الحجم ، فهو كثير العلم » ـ تُرى ما الذي كان يريد أنْ يفعله ابن سينا إنْ لم يكن (الشفاء) من كتبه الضخمة ؟ . .

(٧٣) انظر عنه كتاب المؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٤١ ـ ٤٦ .

(٧٤) انظر كتاب المؤلف المشار إليه في أعلاه ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٩٢ ـ ٩٤

(٧٥) انظر :
Afnan, S. *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958, P. 79.

(٧٦) ورد إسم الكتاب بالصيغة التي ذكرنا ؛ باستثناء مرة واحدة حيث ورد على لسان ابن سينا نفسه : « التنبيهات والإشارات » ـ وذلك في رسالة له نُشرت في كتاب ارسطو عند العرب ، ص ٤٥٢ .

(٧٧) انظر : د . عبد الرحمن بدوي ـ المصدر السابق ، ص ٢٤٠ .

(٧٨) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ قسم المنطق ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢١ . . والقسم الطبيعي ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٢٥

(٧٩) قارن : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ١٢ . والمعجم الوسيط ١ / ٥٠١ ، ويوسف كرم ـ المعجم الفلسفي ، ص ١٨ .

(٨٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٩٠٣ ـ ٩٠٦ .

(٨١) انظر : د . يحى مهروي ـ المصدر السابق ، ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

(٨٢) قارن : يحيى مهدوي ـ المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

(٧٣) انظر : د . سيد حسين نصر ـ ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٨٦ .

(٨٤) انظر : محمد وهبي ـ ابن سينا الطبيب ، مجلة الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٩٧ .

(٨٥) أنظر : مجلة الكتاب المصرية ، العدد ٤ / ١٩٥٢ ، ص ٤٩٩ .

(٨٦) قارن : د . عبد السلام هارون ـ نوادر المخطوطات ، المجموعة الخامسة ، القاهرة ١٩٥٤ ، مقدمة المجموعة ص ٤ . وقد نشر المحقق رسالة ابن سينا في ص ٢٨ ـ ٤٢ .

(٨٧) انظر : ابن حزم الأندلسي ـ كتاب الفِصل ، القاهرة ١٩٢٨ ، ٣ / ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٨٨) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣٢٢ .

(٨٩) انظر : الكونت دي جلارزا ـ المصدر السابق ، ص ١٣ .

(٩٠) انظر : ابن سينا ـ رسالة في أقسام العلوم العقلية ، ضمن تسع رسائل فلسفية ، ص ١١١ .

(٩١) قارن : الفارابي ـ كتاب إحصاء العلوم ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٨٨ .
(٩٢) انظر : الفارابي ـ المصدر السابق ، ص ٨٨ .
(٩٣) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣٢٢ .
(٩٤) انظر : ابن سينا ـ رسالة في أقسام العلوم العقلية ، ص ١١٣ .
(٩٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ١١٥ ـ ١١٦ .
(٩٦) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء (المدخل) ، ص ١٤ .
(٩٧) انظر : ابن سينا ـ كتاب المباحثات (ضمن ارسطو عند العرب) ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .
(٩٨) قارن : ابن سينا ـ منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٧ .
(٩٩) انظر : البيروني ـ كتاب الآثار الباقية ، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٧ .
(١٠٠) انظر كتاب المؤلف ـ المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(١٠١) انظر : د . محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ، ص ١٦٨ .
(١٠٢) قارن مثلاً : عبد الرزاق الحسني ـ الصابئون في حاضرهم وماضيهم ، بيروت ١٩٨٠ ، وكذلك انظر : ناجية مراني ـ مفاهيم صابئية مندائية ، بغداد ١٩٨١ .
(١٠٣) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء / قسم السفسطة ، ص ٤ ـ ٥ .
(١٠٤) انظر : د . طيّب تيزيني ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ١٩٧١ ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ .
(١٠٥) انظر كتاب المؤلف ـ المنطق السينوي : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا ، بيروت ١٩٨٣ ـ وقد أفدنا من الكتاب كثيراً في تدوين فصل المنطق هذا .
(١٠٦) قارن : د . عادل فاخوري ـ منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٤٤ .
(١٠٧) انظر : الفارابي ـ كتاب إحصاء العلوم ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .
(١٠٨) قارن : ابن سينا ـ المنطق الموجز ، مخطوطة أيا صوفيا ، استانبول4829 الرسالة السابعة .
(١٠٩) قارن كتاب المؤلف ـ المدخل إلى الفكر الفلسفي ، ص ٩٢ ـ ٩٤ .
(١١٠) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء (المدخل) ، ص ١٧ .
(١١١) قارن : ابن سينا ـ المصدر السابق (مقدمة د . ابراهيم مدكور ص ٥٢) .
(١١٢) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٠ (النص) .
(١١٣) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٦١ (المقدمة) .
(١١٤) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٤٣ (النص) .
(١١٥) قارن : ابن سينا ـ منطق المشرقيين ، ص ٢٩ .
(١١٦) انظر : ابن سينا ـ رسالة في الحدود ، تحقيق مدام كواشون ، القاهرة ١٩٦٣ .
(١١٧) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء (المدخل) ص ٥٧ .
(١١٨) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق (المقدمة ص ٦٥ ـ ٦٦) .
(١١٩) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات / قسم المنطق ، ص ٥٤ .
(١٢٠) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء (المدخل) ص ٨٣ .
(١٢١) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ١٥ .

(١٢٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ـ المقولات ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٨٩ .
(١٢٣) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٦ .
(١٢٤) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق (مقدمة د . ابراهيم مدكور ص ٩) .
(١٢٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٤٦ (النص) .
(١٢٦) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٥٧ .
(١٢٧) قارن : د . جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ، بيروت ١٩٧٨ ، ١ / ٧٥٤ .
(١٢٨) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، المقولات ، ص ١٠٨ .
(١٢٩) قارن : الفارابي ـ شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة ، تحقيق كوتش وستانلي ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٧ ، ٢١ .
(١٣٠) قارن : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، العبارة ، القاهرة ١٩٧٠ (مقدمة د . ابراهيم مدكور ص « ط ») .
(١٣١) انظر : ابن سينا ـ كتاب الإشارات ـ قسم المنطق ص ٦٤ .
(١٣٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، العبارة (المقدمة ص « ن ») .
(١٣٣) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، القياس ، القاهرة ١٩٦٤ ، (مقدمة د . ابراهيم مدكور ص ٢) .
(١٣٤) قارن شهاب الدين السهروردي ـ كتاب حكمة الإشراق ، ص ٢١٦ ـ ٢٦١ .
(١٣٥) قارن : د . علي سامي النشار ـ المنطق الصوري ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٩٩ .
(١٣٦) انظر : د . عادل فاخوري ـ المصدر السابق (المقدمة ص ٦ ـ ٧) .
(١٣٧) انظر : د . عادل فاخوري ـ المصدر السابق ، ص ٨٤ .
(١٣٨) انظر : Keynes: *formal Logic*, P. 281
(١٣٩) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات / قسم المنطق ، ص ٢١٣ .
(١٤٠) انظر : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٢٤ .
(١٤١) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٦ .
(١٤٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٥٨ .
(١٤٣) قارن : د . جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ، ١ / ٣٤٤ .
(١٤٤) حُقّق كتاب البرهان لابن سينا مرتين : الأولى قام بها الدكتور عبد الرحمن بدوي وصدرت في القاهرة عام ١٩٥٤ ، والثانية قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي وصدرت عام ١٩٥٦ في القاهرة أيضاً ضمن أعمال لجنة ابن سينا التي يرأسها الدكتور إبراهيم مدكور . . وفي التحقيقين اختلاف ومباينات بين الباحثين الفاضلين ، سواء في القراءآت أو التحكيم والتخريج . وقد اعتمدنا النشرتين معاً ، واخترنا بعض القراءآت دون بعض ، وأشرنا إلى ذلك في الهوامش التالية .
(١٤٥) انظر : ابن سينا ـ رسالة القوى النفسانية ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٥٠ .
(١٤٦) ؛ارن : مجمع اللغة العربية ـ المعجم الفلسفي ، ص ٣٢ .
(١٤٧) ظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١٠٣ .

(١٤٨) فضّلنا قراءة د . عبد الرحمن بدوي للنص ؛ وذلك بحذف واو العطف بين لفظتي (موجبة) و (كلّية) - خلاف ما جاء بنشرة د . عفيفي . وكذلك اخترنا (مقدماته) بدل (مقدماتها) .
انظر نشرة بدوي ص ١٥٠ ، ونشرة عفيفي ص ٢١١ .
(١٤٩) انظر : ابن سينا - كتاب البرهان ، ص ٢٢٤ .
(١٥٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٦٨ .
(١٥١) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٣٣ .
(١٥٢) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الجدل ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٦٥ (المقدمة ص ٣٤) .
(١٥٣) أنظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رائدان ، ص ٩٢ .
(١٥٤) يذهب إلى هذا التصوّر محقق كتاب الجدل (انظر المقدمة) .
(١٥٥) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الجدل ، ص ٢٠ .
(١٥٦) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢١ .
(١٥٧) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٨١ - ٩٢ .
(١٥٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٣٥ .
(١٥٩) لكاتب هذه الصفحات رأي في السوفسطائية ومنهجها ودلالتها أوضحه بشكل تفصيلي في كتابه : فلاسفة يونانيون - من طاليس إلى سقراط ، بيروت ١٩٧٥ ، يفضل الرجوع إليه للوقوف على أحكامه . انظر ص ١٤٥ - ١٦٦ .
(١٦٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء السفسطة ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١ .
(١٦١) للوقوف على مفصل هذه المغالطات التي أشرنا إليها ، انظر كتاب المؤلف - المنطق السينوي ، ص ١٢٦ - ١٣٢ .
(١٦٢) انظر الهامش السابق (١٦١) .
(١٦٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء السفسطة ص ٤١ .
(١٦٤) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ كتاب الخطابة وكتاب فن الشعر ليسا من مجموعة علم الآلة (الأرغانون) - فإنّ ضمهما إلى المنطق تمّ على يد أنصار المشائية ، ولم يكن من أعمال المعلم الأول .
(١٦٥) قارن : د . أمين الخولي - البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ، القاهرة ١٩٣١ ، ويستحسن العود إلى نماذج جيدة في هذا المجال ككتاب قدامة بن جعفر في (نقد الشعر) تحقيق س . أ . بو نيباكر ، لايدن ١٩٥٦ ، وكتاب عبد القاهر الجرجاني في (أسرار البلاغة) تحقيق هـ . ريتر ، استانبول ١٩٥٤ وغيرهما .
(١٦٦) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الخطابة ، تحقيق د . محمد سليم سالم ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢٨ .
(١٦٧) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٦ - ٢٩ .
(١٦٨) انظر : ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة د . مدكور ص ٤) وقارن كتاب المجموع لابن =

= سينا ، القاهرة ١٩٥٠ تحقيق د . محمد سليم سالم ص ٢٣ - ٢٤ .

(١٦٩) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، جزء الشعر ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٤ ، وقارن كتاب الخطابة ، ص ٢٤ .

(١٧٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٣٣ .

(١٧١) أنظر هامشنا المرقم (١٦١) .

(١٧٢) أنظر : الفارابي - كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د . جعفر آل ياسين ، بيروت ١٩٨١ ، وقارن : إبن سينا - كتاب التعليقات ، ص ١٠٤ .

(١٧٣) قارن مثلاً : الفارابي - إحصاء العلوم ، ص ١١٧ - ١١٨ .

(١٧٤) إنّ المصطلح الذي يستعمله ابن سينا هنا له دلالة اغريقية قديمة . واللغة اليونانية ترادف بين هذا المصطلح « منتشر » ولفظة « غير محدود » ويستعملها المعلم الأول استعمالاً مشابهاً . أما الحدّ الذي يذكره الجرجاني في تعريفاته (ص ٢٠٩) فيبدو ؛ في نظرنا ، أنه يرجع إلى مصطلح قديم يميل نحو المدرسة الرواقية ، وخاصة فيلسوفها كروسيوس .

(١٧٥) يذهب ابن سينا إلى تحديد دقيق للفظة (شخص) من حيث دلالتها المطلقة التي ترتبط هنا بمعنى واحد عام . فإذا قلنا لزيد أنّه (شخص) لم نرد بذلك أنّه زيد ، بل أردنا أنه بحيث لا يصح إيقاع الشركة في مفهومه ، وهذا المعنى يشاركه فيه غيره ، فالشخصية إذن من الأحوال التي تعرض للطبائع الموضوعة للجنس والنوع . والفرق بين الإنسان الذي هو النوع ، وشخص الإنسان الذي يعم ؛ لا بالإسم بل بالقول أيضاً .
أنظر : ابن سينا - كتاب الشفاء (المدخل) ص ١٧ . وقارن كتابنا : المنطق السينوي

(١٧٦) انظر :
Russel, B. *An Outline of Philosophy*, London, 1927, P. 57
وقارن بحث المؤلف الموسوم : ابن سينا والمبادىء العامة - مجلة كلية الأداب ، جامعة بغداد ١٩٦٣ .

(١٧٧) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢١٥ .

(١٧٨) قارن : ابن سينا - كتاب الإشارات والتنبيهات ، قسم الطبيعيات ص ١٤٩ .

(١٧٩) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٨٣ .

(١٨٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٨٩ ، ١٩٤ض .

(١٨١) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ١٩٦ ، ١٩٨ - ١٩٩ .

(١٨٢) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

(١٨٣) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، ٢١٢

(١٨٤) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ص ٢١١ .

(١٨٥) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ٢ / ٢٦٤ - ٢٦٥ ، وقارن الإشارات ص ١٨٩ .

(١٨٦) قارن المصدر السابق ، ص ٢١٤ .

(١٨٧) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، مخطوطة السماع الطبيعي ، نسخة بورليانا بأكسفورد برقمة Poc. 125 وقارن موقف صدر الدين الشيرازي في نقده لابن سينا في الأسفار ٧ / ٥٠ .

(١٨٨) انظر : ابن سينا ـ رسالة في ماهية العشق ، تحقيق أحمد آتش ، استانبول ١٩٥٣ ، ص ٢٥ ـ ٣٥ .
(١٨٩) قارن : ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة ، ص ٤٣ ـ ٤٤ .
(١٩٠) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم الالهيات ٢/ ٤١٠ ـ ٤١١ .
(١٩١) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٢٢٣ .
(١٩٢) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .
(١٩٣) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨ .
(١٩٤) قارن : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ١٥٧ . يقول الشارح « إنّ الطباع أعم من الطبيعة ، ذلك لأنّ الطباع يُقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة » .
(١٩٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .
(١٩٦) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٥٢ .
(١٩٧) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٤٢٤ .
(١٩٨) قارن : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٢٦٠ .
(١٩٩) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٧٠ .
(٢٠٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٧١ .
(٢٠١) قارن : ابن سينا ـ المصدر السابق، ٢٧٥ ـ ٢٧٩ .
(٢٠٢) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ .
(٢٠٣) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٠ .
(٢٠٤) قارن : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٣ .
(٢٠٥) انظر : ابن سينا ـ رسالة العروس ، نشرة شارل كونس ، مجلة الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٩٨ وكذلك قارن ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .
(٢٠٦) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٠٢ .
(٢٠٧) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٣٠٥ .
(٢٠٨) قارن : ارسطوطاليس ـ الطبيعة ١٩٢ ب" ، وأنظر ابن سينا ـ كتاب الشفاء قسم الالهيات ١ / ١٧١ .
(٢٠٩) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٢ / ٢٨٢ .
(٢١٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٢ / ٢٨٢ .
(٢١١) المقصود بالعرض هنا هو أنّه إسم مشترك ـ كما يقول الشيخ الرئيس ـ يطلق على كل موجود في محل أو موجود في موضوعٍ . ويقال عرضي للمعنىٰ المفرد الكليّ المحمول على كثيرين حملاً غير مقوّم . ويطلق أيضاً على كل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه . وكذلك يقال لكل معنىٰ يحمل على الشيء لأجل وجوده فيآخر يقارنه ، ولكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون ؛ فالصورة عرض بهذا المعنى الأول فقط .
انظر : ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ٨٨ ـ ٨٩ ، وقارن أيضاً الغزالي : معيار العلم ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٩٤ .

(٢١٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣٤٥ وقارن الإشارات ٢ / ٤٤٤ .
(٢١٣) انظر :
Ayer, A.I. *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1940, P. 40 ff.
(٢١٤) قارن : ابن سينا ـ كتاب النفس (ضمن ارسطو عند العرب ص ١١٥ ـ ١١٦) .
(٢١٥) انظر كتاب المؤلف ـ فلاسفة يونانيون ، ص ٩٨ ، ١٤٠ .
(٢١٦) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١١١ .
(٢١٧) قارن : ابن سينا ـ كتاب المباحثات (ضمن أرسطو عند العرب ، ص ١٧٥) .
(٢١٨) ريشتْ سهام النقد ضد ابن سينا لانكاره الحركة في الجوهر ، وكان من أشد الناقدين له هو صدر الدين الشيرازي في كتابه الأسفار الأربعة حيث يقول : « والعجب أنَّ ابن سينا كلّما انتهىٰ بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة ؛ تبلد ذهنه وظهر منه العجز ، وذلك في كثير من المواضع ؛ منها منعه الحركة في مقولة الجوهر » .
(٢١٩) قارن كتاب المؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ، ص ٧٢ .
(٢٢٠) انظر النص في كتاب سيد حين نصر ـ ثلاثة حكماء مسلمين ، ص ٥٠ ـ ٥١ .
(٢٢١) انظر : ارسطوطاليس ـ كتاب الطبيعة ٢١٩ ب ، ٢ .
(٢٢٢) انظر : أرسطوطاليس ـ المصدر السابق ـ ٢١٩ ب ، ٩ وقارن د . عبد الرحمن بدوي ـ الزمان الوجودي ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .
(٢٢٣) انظر : أرسطوطاليس ـ الطبيعة ، ترجمة أسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتىٰ بن يونس وابن الطيب ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ ، ١ / ٤٦٢ ـ ٤٦٣ .
(٢٢٤) قارن : أبو البركات البغدادي ـ المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد ١٩٣٥ ، ٢ / ٦٩ ـ ٧٤ .
(٢٢٥) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .
(٢٢٦) انظر مثلاً : د . طيّب تيزيني ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي ، ص ٣٠٩ .
(٢٢٧) قارن : ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ١٢٢ .
(٢٢٨) إنَّ قضية قدم الزمان والحركة عند أرسطوطاليس يختلف فيها الباحثون ، فهناك مَنْ يرى حدوثهما ؛ فمثلاً يذهب الأستاذ يوسف كرم إلى أننا إذا أضفنا أنَّ الزمان عدد الحركة ، وأنَّ العدد متناوٍ (والقضيتان لأرسطو) وأنَّ للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أنَّ للزمان طرفاً أول بالضرورة ، وبدتْ قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .
انظر : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٤٧ .
(٢٢٩) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٢٣ .
(٢٣٠) انظر : ابن سينا ـ تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ٩٢ .
(٢٣١) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١١٩ .
(٢٣٢) استميح القارىء عذراً عن استعمال لفظة (الزمان) بالنسبة للقرآن ؛ رغم أنَّ المصطلح لم يرد في النص القرآني إطلاقاً ، بل وردت معانٍ أخرى تشير إليه وتنحو نحوه ، باختلاف الدلالات ومفاهيمها .
انظر مثلاً : جول لابوم ـ تفصيل آيات القرآن الحكيم (ترجمه عن الفرنسية محمد فؤاد عبد الهادي) القاهرة ١٩٢٤ ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤ .

(٢٣٣) انظر : القرآن - سورة الأنبياء ٢١ / ٣٠ .

(٢٣٤) انظر : القرآن - سورة فصلتْ ٤١ / ١١ .

(٢٣٥) انظر : الجرجاني - كتاب التعريفات ، ص ٣ .

(٢٣٦) انظر : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ٩٤ ، وقارن السماع الطبيعي من الشفاء م / ١ / ف ٢ مخطوطة أكسفورد سابقة الذكر .

(٢٣٧) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١١٩ .

(٢٣٨) انظر : الفارابي - رسالة في الخلاء ، نشرة نجاتي لوغالي وزميله ، أنقره ١٩٥١ ، ص ١٩ . وقارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، حيث يقول « وهو كاسمه ، كما قال المعلم الأول » .

(٢٣٩) انظر : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة (رسالة الحدود) ص ٩٤ .

(٢٤٠) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم السماء والعالم ، تحقيق د . محمود قاسم ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١١ .

(٢٤١) انظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رائدان - ١٠٨ .

(٢٤٢) قارن : ابن سينا - رسالة في النفس الناطقة ، مجلة الكتاب المصرية ، ١٩٥٢ / ٤١٩ .

(٢٤٣) انظر : قسطا بن لوقا - مقالات فلسفية قديمة ، منشورات الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١١ ، ص ١٣٢ .

(٢٤٤) انظر : ابن سينا - رسائل ابن سينا ، نشرة ضياء حلمي أولكن ، استانبول ١٩٥٣ ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢٤٥) للوقوف على بعض هذه الآراء يراجع : الأشعري - مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٩٥٠ ، ٢ / ٢٧ - ٢٩ ، وكذلك ابن قيِّم الجوزية - كتاب الروح ، حيدر آباد ١٣٢٤ هـ ، ص ١٧٨ . . يقول د . إبراهيم مدكور « يكاد يكون استعمال كلمة (روح) في الجاهلية مقصوراً على مدلولها اللفظي وهو ريح ورائحة ، فلم يفهم منها معنىً النفس . وأول ما يُلحظ هذا المعنىَ في القرآن والحديث ؛ فاستعمل لفظ الروح فيهما بمعنىَ النفس وبالعكس ، وإنْ كان القرآن يريد أحياناً الجنَّ والملائكة . ثم سارت الكلمتان بعد تقتربان أو تبتعدان ! » انظر كتابه - في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٤٩ . . ونضيف نحن بأنّ دلالة مادية الروح فكرة قديمة ترتفع بمأثوراتها إلى فلاسفة يونانيين كهرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٣ ق . م) وأبقراط (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٥ ق . م) وغيرهما ؛ وبحسب وجهات نظر مختلفة . . وقد ذهب الرواقيون (حوالي القرن الرابع قبل الميلاد) إلى أنّ الروح هي نَفَس (بفتح الفاء) حار منتشر في الجسم . أما تثليثها فيعود تاريخياً إلى أقوال جالينوس (القرن الثاني للميلاد) حيث قسمها إلى : (أ) - روح نفساني موطنه الدماغ والأعصاب ، و (ب) روح حيواني موطنه القلب والشرايين ، و (ج) روح طبيعي موطنه الكبد . وأيدّ هذا التقسيم أحد الفلاسفة المتأخرين في الإسلام هو صدر الدين الشيرازي (انظر الأسفار الأربعة ٩ / ٧٤ - ٧٥) - أما إذا قيس الأمر إلى الفلسفة الحديثة فالروح لفظ يطلق على ما يقابل الموضع أو المادة أو الطبيعة أحياناً .

(٢٤٦) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٥٨ .

(٢٤٧) لجابر بن حيان (حوالي القرن الثاني للهجرة) رأي طريف في هذا الحدّ الأرسطوطالي ؛ فهو يرى إنه « ناقص وفاسد وقبيح ! » لذا يُعرّف ابن حيان النفس بأنها « جوهر إلهي محي للأجسام التي لابستها ، متَضع بملابسته إياها » - وسنجد أن الأستاذ الرئيس سينتهي إلى ما يشبه موقف جابر هذا ؛ فيعتبر النفس جوهراً روحياً خالصاً .
انظر : جابر بن حيان - مختار رسائل جابر بن حيان ، نشرة كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ ، ص ١١٣ .

(٢٤٨) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس ، تحقيق د . فضل الرحمان ، أكسفورد ١٩٥٩ ، ص ٦ - ٧ .

(٢٤٩) قارن المصدر السابق ص ١٠ ، وانظر : د . محمود قاسم - في النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص ٨٥ .

(٢٥٠) انظر : ابن سينا - رسالة في معرفة النفس وأحوالها ، ص ١٨٣ - ١٨٤ . . حقّق الرسالة ونشرها لأول مرة د . ثابت الفندي ، القاهرة ١٩٣٤ ، ثم نشرها ثانية د . ألبير نصري نادر في مجموع (ابن سينا والنفس البشرية) بيروت ١٩٦٠ . . ولقد وجدتُ أن د . يحيى مهدوي في كتابه (مصنفات ابن سينا ص ٣٠٢) يشك في صحة نسبة الرسالة إلى الشيخ الرئيس لذا وضعها في (آثاره المشكوك فيها) لأنّ بعضاً من مخطوطات هذه الرسالة (كنسخة بودليان بأكسفورد وجار الله وآيا صوفيا وأسعد وينورستة) نسبتها إلى جلال الدين الدواني - ونسبها البعض الأخر إلى نعمان الدين الخوارزمي ، والبعض إلى قطب الدين الشيرازي ، وآخرون إلى صدر الدين القونوي . . وأياً ما كان ؛ فالرسالة في رأينا تمثل بعض أفكار ابن سينا في شرخ شبابه ، سواء كانت منحولة أو صحيحة النسبة إليه .

(٢٥١) انظر : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٢٢ .

(٢٥٢) انظر : ابن سينا - رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ - ١٠ وقارن د . ابراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٥ .

(٢٥٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس (نشرة رحمان) ص ١٦ .

(٢٥٤) ممّن ذهب إلى هذا الرأي الدكتور إبراهيم مدكور ، قارن كتابه في أعلاه .

(٢٥٥) انظر كتاب المؤلف - الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٢٦ .

(٢٥٦)

(٢٥٧) قارن : د . ابراهيم مدكور - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .

(٢٥٨) انظر : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٢٦ ، ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٢٥٩) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم النفس (طبعة القاهرة) ص ٢٦ .

(٢٦٠) انظر : ابن سينا - رسالة في مبحث القوى النفسية ، ص ٧١ . وقارن : ابن سينا - كتاب النفس ١٨٧ - ١٩٦ ، وكتاب النجاة ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢٦١) انظر : ابن سينا : المصدر السابق ٢٩٠ - ٢٩٢ ، وكتاب النفس ، ص ١٨٧ - ١٩٦ .

(٢٦٢) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ١٧٤ - ١٧٧ .

(٢٦٣) قارن : د . ابراهيم مدكور - المصدر السابق ، ص ٢٠٥ .

(٢٦٤) قارن : ابن سينا ـ كتاب المباحثات (ضمن ارسطو عند العرب) ص ١٢٠ .

(٢٦٥) أنظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١٨٤ ، وكتاب النفس (نشرة رحمان) ص ١٠٧ ، وقارن أيضاً كتاب المؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ١٢٨ .

(٢٦٦) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ٢ / ٣٣٣ .

(٢٦٧) قارن : د . محمود فهمي زيدان ـ في النفس والجسد ؛ بحث في الفلسفة المعاصرة ، الاسكندرية ، بدون تاريخ ، ص ٢٥ .

(٢٦٨) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم النفس (نشرة القاهرة) ص ١٩٨ ـ ٢٠٠ .

(٢٦٩) يذهب إلى هذا الرأي د . أحمد فؤاد الأهواني ـ انظر : علم النفس عند ابن سينا ـ مجلة الكتاب المصرية ، العدد الرابع ١٩٥٢ ص ٤١٥ .

(٢٧٠) انظر في هذا السبيل ، بالنسبة للقدماء رأي الفيلسوف ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان ، تحقيق د . أحمد أمين ص ٦٢ . علماً أنَّ النص الذي أورده ابن طفيل منقولاً عن كتاب الملّة للفارابي لا وجود له في الكتاب المذكور! . أما بالنسبة للمعاصرين قارن مثلاً : د . ابراهيم مدكور ، كتابه السابق ص ٢٢٦ ، وكذلك قارن : محمود قاسم ـ في العقل والنفس ، ص ١٥٣ .

(٢٧١) انظر: الفارابي ـ كتاب التعليقات، ص ١٤ تعليقة ٥٣

(٢٧٢) أنظر كتاب المؤلف ـ فيلسوفان رائدان ، ص ١١٢ ـ ١١٥

(٢٧٣) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣٠٤

(٢٧٤) قارن : ابن سينا ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ١١ ، وكذلك كتاب النجاة ، ٣٠٣ .

(٢٧٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ١٨٧ ـ ١٨٨

(٢٧٦) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥ .

(٢٧٧) انظر : ابن سينا ـ رسالة في إثبات النبوة (ضمن تسع رسائل في الحكمة)

(٢٧٨) قارن : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم النفس (نشرة رحمان) ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ، وانظر كتاب النجاة ، ص١٨٩ .

(٢٧٩) انظر أنواع هذه التناسخات في كتاب البيروني ـ تحقيق ما للهند من مقولة ، لندن ١٨٨٧ ، ٤٧/١ .

(٢٨٠) اوضح ابن سينا في رسالته الموسومة (الأضحوية) اختلاف المواقف تجاه المعاد . فهناك مَنْ قال إنه للنفس فقط ، ومَنْ قال إنّه للبدن فقط ، ومَنْ قال إنّه للاثنين معاً .

انظر : ابن سينا ـ رسالة الأضحوية ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ ، ص٣٨ ـ ٤٣ .

(٢٨١) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ٢/ ٤٢٣ ، وكذلك قارن النجاة ، ص ٢٩١ .

(٢٨٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩

(٢٨٣) قارن : د . محمد عثمان نجاتي ـ الإدراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

(٢٨٤) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم النفس (نشرة رحمان) ص ٦٧ ـ ٩٥ .
(٢٨٥) قارن : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠
(٢٨٦) انظر : ابن سينا : المصدر السابق ، ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .
(٢٨٧) قارن : ابن سينا ـ عيون الحكمة ، تحقيق حلمي ضياء أولكن ، استانبول ١٩٥٣ ، ص ٢٩
(٢٨٨) انظر : د محمد عثمان نجاتي ـ المصدر السابق ، ص ١٢٨
(٢٨٩) قارن : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٥٤ .
(٢٩٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ٢/ ٣٦٠
(٢٩١) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ١٦٩ ـ ١٧٠
(٢٩٢) قارن : ابن سينا ـ كتاب القانون في الطب ، طبعة روما ١٥٩٣ ، ص ٢٨٢ ، وكذلك : الإشارات ٣٥٥ ـ ٣٥٩ .
(٢٩٣) قارن : د . محمد عثمان نجاتي ـ المصدر السابق ، ص ١٥٤ .
(٢٩٤) أنظر كتاب المؤلف ـ فيلسوفان رائدان ، ص ١٢٢ ـ ١٢٤ .
(٢٩٥) قارن : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣١٥ ـ ٣١٦
(٢٩٦) انظر كتاب المؤلف ـ المنطق السينوي ، ص ١١٢
(٢٩٧) قارن : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ١٦٦
(٢٩٨) أنظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ١٦٧
(٢٩٩) انظر سورة النور ، آية ٢٥
(٣٠٠) أنظر: ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٧
(٣٠١) على الرغم من موقف الأستاذ الرئيس هذا ، فإنّنا سنجد في القرن العاشر للهجرة فيلسوفاً مسلماً ينبري إلى الدفاع عن فكرة اتحاد العاقل والمعقول ، منتقداً التنظير السينوي بشدة ، معتبراً إياه نحواً من التناقض بين مستويين يذهب في أحدهما (أي ابن سينا) إلى أنّ السعادة الحقيقية هي اتصال ذوات الأنفس بعضها ببعض اتصالاً عقلياً كاتصال عاقلٍ بمعقول ، والآخر يتنكر للنظرية ذاتها . . وفاتَ الشيرازي أنّ ابن سينا أقرّ الاتصال ولكنه أنكر الاتحاد ؛ وفرق ولا شك بين الحالين ! . ويبدو أن الشيرازي اعتمد في موقفه على كتاب لأبي الحسن العامري (ت ٣٨١هـ) يُوسم بـ (الأمد على الأبد) .
انظر للتفاصيل كتاب المؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٥٩ ـ ١٦٤ وكذلك قارن : الشيرازي ـ الأسفار الأربعة ، ٩/ ١٥٠ .
(٣٠٢) تجدر الإشارة إلى أنّ (الخيال) غير (التخيّل) ـ فالخيال هو القوة التي تحفظ صور المحسوسات ، ويسميها ابن سينا أيضاً المصوّرة . أما التخيّل فهو القوة التي تؤلف بين صور المحسوسات أو تفرّق بينها .
قارن : د . محمد عثمان نجاتي ـ المصدر السابق ، ص ١٤٤
(٣٠٣) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩
(٣٠٤) قارن : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم العبارة ص ١ (المقدمة)
(٣٠٥) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٩

(٣٠٦) انظر كتاب المؤلف ـ فيلسوفان رائدان ، ص ١٣٣ ـ ١٤١ .

(٣٠٧) من الدراسات التي تبنت هذا الحكم الخاطىء في نظرنا دراسة د . محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٦٠ .

(٣٠٨) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣٨٤ .

(٣٠٩) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٥ . . ورغم إيمان الفيلسوف بضرورة المنطق ، فهو لم يبالغ في قضية العقل ، كما بالغ بعض أدباء ومفكرو ذلك العصر ، وكمثالٍ على هذا قول شاعر المعرة :

أيها الغرّ قد خُصصتَ بعقلٍ فاسألنه ، فكل عقلٍ نبيُّ ! .

(٣١٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .

(٣١١) انظر : سورة الحج ، آية ٧٥ .

(٣١٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٣٠٥ ، وللشيخ الرئيس رسالة صغيرة تدعى النيروزية أو النوروزية ؛ عمد فيها إلى شرح بعض فواتح السور التي تبدأ بالحروف الهجائية مثل : ألم ، ق ، كهيعص . . الخ مستعيناً بالعدد الرياضي بعد تأويله بدلالات ميتافيزيقية ونفسية وطبيعية .

أنظر : ابن سينا ـ الرسالة النيروزية ، تحقيق د . عبد السلام هارون ١٩٥٤ .

(٣١٣) في تصوّر كاتب هذه الصفحات أنّ تأكيد ابن سينا على استعمال مصطلح (ما قبل الطبيعة) وتفضيله على غيره ـ كما جاء ذلك في مقدمة إلهيات الشفاء ـ يدل على انّه اختار استعمال دلالة الظرف الزمني (قبل) لأنه يرى أنّ هذا العلم هو قبل الطبيعة أصلاً وطبعاً ومفهوماً . بينا دلالة اللفظ الزمني (بعد) تعطي ما قصده اندرونيقوس الدمشقي ، أي انّ مباحث هذا العلم تأتي (بعد) العلم الطبيعي ـ لذا فقد امتاز موقف الأستاذ الرئيس بالجدّة والذكاء .

(٣١٤) انظر : د . عبد الرحمن بدوي ـ أرسطو عند العرب (شرح مقالة اللام لابن سينا) ص ٢٢ ـ ٣٣ .

(٣١٥) قارن : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ١/ ٥ .

(٣١٦) انظر : ابن سينا ـ منطق المشرقيين ، وقارن : د . جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ٥٥٨ ـ ٥٥٩ .

(٣١٧) انظر : صدر الدين الشيرازي ـ الأسفار الأربعة ، ١/ ٢٥٨ .

(٣١٨) انظر كتاب المؤلف ـ فلاسفة يونانيون ، ص ٦٧ ـ ٦٩

(٣١٩) انظر كتاب المؤلف ـ المصدر السابق ٥٧ ـ ٥٩ .

(٣٢٠) قارن : د . محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ، بيروت ١٩٧٤ ، ص١١٠ .

(٣٢١) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٦٥ .

(٣٢٢) انظر : الشهرستاني ـ مصارعة الفلاسفة ، تحقيق د . سهير محمد مختار ، القاهرة ، ص ٢٠ ـ ٥٦ .

(٣٢٣) قارن : د . سيد حسين نصر ـ المصدر السابق ، ص ٤٠ .

(٣٢٤) انظر كتاب المؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ، ص ٥٤ ـ ٥٩ . بالنسبة للفكر المعاصر قارن : =

= جون ماكوري - الوجودية ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، الكويت ١٩٨٢ ، ص٨٤ - ١١٠

(٣٢٥) انظر: ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٥٣٥

(٣٢٦) أقرّ هذا الدمج د . محمد البهي في بحثه عن واجب الوجود عند ابن سينا ؛ انظر مجلة الكتاب المصرية /١٩٥٢ ص ٤٠٠ - ٤٠١

(٣٢٧) انظر : د . محمد ثابت الفندي - بحثه المنشور في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٢٠٧ .

(٣٢٨) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم العبارة ، ص ١١٦ -١١٩

(٣٢٩) قارن : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢١٣

(٣٣٠) انظر : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣

(٣٣١) انظر : ابن سينا -شرح مقالة اللأم (ضمن أرسطو عند العرب) ص٢٣ .

(٣٣٢) قارن : ابن رشد - تهافت التهافت ، بيروت ١٩٣٦ ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٣٣٣) انظر : ابن سينا - كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ١/ ١٧٢ - ١٧٣ .

(٣٣٤) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٤٤

(٣٣٥) يذهب إلى هذه النتيجة د . طيّب تيزيني - المصدر السابق - ص٣٢٠

(٣٣٦) انظر: د . طيب تيزيني - المصدر السابق ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

(٣٣٧) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٢٤٧ .

(٣٣٨) انظر: محمد عبده - شرح العقائد العضدية ، القاهرة ١٩٣٦ ص١١١ .

(٣٣٩) انظر : ابن سينا - رسالة في ماهية العشق ، ص ٢٥ .

(٣٤٠) للمتكلمين رأي في قضية إيجاد العالم يمكن تلخيصه على الوجه التالي :

(أ) - جماعة ذهبت إلى أنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده أن يوجد ؛ فالقاعدة إذن هي فكرة (الأصلح) وتمثّل هذا الموقف بآراء المعتزلة السابقين من حيث إنهم جعلوا علّة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

(ب) - وجماعة ذهبت إلى أنّ العالم لا يمكن وجوده إلاّ حين وُجد ، وبغير ذلك الوقت كان ممتنعاً ، لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت ! .

(جـ) وجماعة أخرى رأتْ أنّ العالم لا يتعلق وجوده بحين معيّن ، ولا بأمر آخر ، بل يتعلق بالفاعل ، ولا مجال لإثارة سؤال عن زمن فعل الفاعل لأنه « لا يُسأل عما فعل أو لم يفعل » - تخوفاً من الوقوع ضمن دائرة التخصّص ، وذلك لعجزهم عن التعليل والتبرير ؛ ومثّل هؤلاء بعض الأشاعرة وفئة من المتكلمين المتأخرين .

(٣٤١) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، ص ٤٢١

(٣٤٢) قارن : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات (النمط الخامس من الإلهيات)

(٣٤٣) في دلالة الخَلْق التي أشرنا : « إيجاد شيء من شيء » ما قد يؤدي إلى المفهوم اليوناني الذي أطلق عليه اسم (الهيولى الأولى) - حيث إنهم لم يعرفوا العدم المطلق أبداً ، وليس الموقف اليوناني بغريب عن مأثورنا الفكري في الإسلام ، فمثلاً قول الكتاب الكريم « أمْ خُلقوا من غير شيء ! أمْ هم الخالقون؟ » (سورة الطور / آية ٥٢) ما ينحو في النص نحو =

= الاستفهام الانكاري ، كما نعتقد ، بحيث لا يعود هناك ما يفصل بين الرأيين اللذين أشرنا اليهما .

ولابن رشد موقف طريف في هذا المجال ؛ حيث اعتمد بعض آيات الذكر الحكيم لإثبات أنّ شيئاً ما كان مع الله ، فلم يكن الخَلْق إذن من عدم خالص ! ومثال ذلك قوله تعالى « هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء! » وكقوله تعالى «ثم استوى إلى السماء وهي دخان » ففي الآية الأولى كان معه العرش والماء ، وفي الثانية كان معه الدخان !

وأيًا ما كان ، فالقرآن ، في نظرنا ، كتاب لا يصح أنْ يُحمّل هذا التأويل الذي أراده ابن رشد ، لأنّه بذاته حمّالة أوجه كما قال عنه إمام البلغاء علي بن أبي طالب عليه السلام ؛ أي أنّه يأتي بالصور المدركة وغير المدركة ، السالبة والموجبة ؛ كي يظهر للناس أنّ الحياة فيها من كل شيء شيء ؛ فلا تستغربوا ، فتلك هي سنّة الله ولا تجد لسنة الله تبديلا! .

(٣٤٤) انظر : الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٥١ .

(٣٤٥) انظر : نصير الدين الطوسي ـ رسالة في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد ، تحقيق محمد تقي دانش بزوه ، طهران ١٣٣٥ .

(٣٤٦) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٧٥ .

(٣٤٧) انظر كتاب المؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٠٠ ـ ١٠١

(٣٤٨) انظر : ابن رشد ـ المصدر السابق ، ص ١٨٠ ـ ١٨٢

(٣٤٩) قارن حول الحرانية د . جبور عبد النور ، بحثه المنشور في مجلة الكتاب المصرية عدد مايس ١٩٤٦ .

(٣٥٠) قارن : د . جميل صليبا ـ تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يعتمد الشيخ الرئيس ، في التنظيم التنسيقي لهذه الكواكب في عالمها الأعلى ، على ما هو المشهور من هذا التنظيم في عصره ، مرتّباً على الشكل التالي : عطارد ، الزهرة ، الشمس ، المريخ ، المشتري ، زحل ، فلك البروج ، ثم المحرّك الأول .

(٣٥٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

(٣٥٣) انظر : د . جميل صليبا ـ من أفلاطون إلى ابن سينا ، بيروت ١٩٧٩ ، ص٩٢ .

(٣٥٤) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٧٤ .

(٣٥٥) انظر : د . محمد ثابت الفندي ـ الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٢١٣

(٣٥٦) قارن : د . محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٦٤ ـ ٦٥

(٣٥٧) انظر : ابن سينا ـ الرسالة النيروزية ، ص ٣٣ ـ ٣٥

(٣٥٨) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٧٨ .

(٣٥٩) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء قسم الإلهيات ، ٢/ ٣١٠ ـ ٣٢٤ .

(٣٦٠) انظر : ابن رشد ـ المصدر السابق ، ص١٨٦ ـ ١٨٧ .

(٣٦١) قارن بحث د . محمد ثابت الفندي ـ المصدر السابق ، ص ٢١٤ .

(٢٦٢) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء ، قسم الإلهيات ، ٢/ ٤٢١ ، وقارن موقف الرواقية في د . عثمان أمين ـ الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٩٨ .

(٣٦٣) قارن : د . أبو العلا عفيفي ـ الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد ، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣ .

(٣٦٤) انظر : بكر ـ تراث الأوائل في الشرق والغرب (الترجمة العربية ضمن كتاب د . عبد الرحمن بدوي ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٠ ص١٢ ـ ١٣ .

(٣٦٥) انظر : د. سيد حسين نصر ـ المصدر السابق ، ص ١٩٧ .

(٣٦٦) انظر : ابن سينا ـ كتاب الشفاء، قسم المدخل ، ص ١٠ .

(٣٦٧) انظر : د . يحيى مهدوي ـ فهرست مصنفات ابن سينا ، ص ٨٥ .

(٣٦٨) لاثبات رأي الرازي في ذلك ؛ قارن أقوال ابن سينا في كتاب منطق المشرقين ص ص ٤٠ ـ ٤١ ، ٤٥ ، ٥٦ .

(٣٦٩) انظر شهاب الدين السهروردي ـ كتاب المطارحات ، مجموعة في الحكمة الالهية ، نشرة كوربان ، استانبول ١٩٤٥ ، ١/ ١٩٥ .

(٣٧٠) انظر : صدر الدين الشيرازي ـ شرح حكمة الإشراق ، ص ص ٦١ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ١٣٢ ، ٢٠١

(٣٧١) اختلفت الرؤية عند الباحثين نحو لفظ (المشرقين) ـ فيرى قطب الدين الشيرازي في شرحه على كتاب حكمة الإشراق (ط . طهران ص ٤٧٩) إنّ هذا المصطلح يقصد به « حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من أهل الذوق منهم » .

ويرى السهروردي أنّ هذه الدلالة تعني تحويل البُعْد الأفقي الممتد من الشرق إلى الغرب ، إلى بُعْدٍ عمودي ؛ بمعنى أنّ الشرق عبارة عن عالم النور المحض أو عالم الملائكة المجرّد من كل ظلام أو مادة ، فهو محجوب عن العيون البشرية . . كما يقصد بالغرب عالم الظلام والمادة ـ وهكذا يتحول اتجاه الشرق والغرب أفقياً في اتجاه عمودي ، بمعنى إنّ الغرب يعتبر بمثابة هذا الوجود الأرضي الذي غلبت عليه المادة ؛ وإنّ الغرب الأوسط هو السماوات الفلكية ، والشرق الحقيقي هو ما وراء السماء وما فوقها . فالحدّ الفاصل بين المشرق والمغرب ليس فلك القمر ؛ كما هي عليه الحال في الفلسفة الأرسطوطالية ، بل هو سماء الكواكب الثابتة والمحرّك الذي لا يتحرك ! . والمفهوم الذي يسوقه السهروردي عن الإشراق يحمل دلالة جغرافية من ناحية ، وعقلانية من ناحية أخرى .

(٣٧٢) المقصود بالمحبة الصوفية هو الميل الدائم بالقلب ، وهي عند بعضهم الأخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب . وهي تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته ، وتارة أخرى هي مواطأة القلب لمرادات الرب .

قارن : د . محمد مصطفى حلمي ـ الحب الالهي في التصوف الإسلامي ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٩ .

(٣٧٣) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٤٨١

(٣٧٤) انظر : أبو القاسم القشيري ـ الرسالة القيشرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٤١ .

(٣٧٥) انظر : ابن سينا ـ رسالة في ماهية الصلاة ، ص ٣٨

(٣٧٦) قارن د . أبو العلا عفيفي ـ المصدر السابق ، ص ٤٢٢

(٣٧٧) قضية الاتحاد الصوفي والدعوىٰ بأنها تؤدي إلى نفي الفارق بين الخالق والمخلوق ؛ أمر ما يزال يُشغل أذهان الباحثين قديماً وحديثاً ؛ من حيث إنّ هذا الاتحاد يحقّق صدق المقولة القائلة بالفناء الحقيقي للإنسان بالإله ـ وهذا مخالف للإسلام نصاً وروحاً . . وعلى الرغم مما نقول ؛ فإننا نجد متصوفاً عميق العرفان شاعري الروح كالحلاج (ت٣٠٩هـ) يتنكر لدعاوة الاتحاد هذه فيقول : « ومَنْ ظنّ أنّ الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر . وإنّ الله تعالى تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجهٍ من الوجوه ، ولا يشبهونه » .

ذلك إذن قول الحق الذي كانوا فيه يمترون ! .

(٣٧٨) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ص ٢ .

(٣٧٩) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦

(٣٨٠) انظر مثلاً : د . محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ، ص ٢٠٥ .

(٣٨١) انظر: د . أبو العلا عفيفي ـ المصدر السابق ، ص ٤٠٥

(٣٨٢) قارن : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ٤/ ٩ .

(٣٨٣) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٤٩٧ .

(٣٨٤) قارن : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ٤/ ٢٢-٢٣ .

(٣٨٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السلق ، ٤/ ٣٣ .

(٣٨٦) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ٤٠ ـ ٤٢ .

(٣٨٧) المقصود بالمقام ما كان مكتسباً ومستقراً وفيه طلب معاناة وتكلّف ، ولا يجوز تجاوز مقام إلى آخر إلاّ بعد استيفاء حكم الأول .

انظر : القشيري ـ المصدر السابق ، ص ١٨٩ . وقارن : السهروردي ـ عوارف المعارف ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٤٦٩ .

(٣٨٨) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ٤٧ .

(٣٨٩) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ٧٦ .

(٣٩٠) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ٧٩

(٣٩١) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ٨٣ ـ ٨٤ ولعل أول مَنْ قال بهذا التأثير النفسي للنغمات في الفكر الإسلامي هم إخوان الصفاء في رسائلهم (انظر : اخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ بيروت ، بدون تاريخ ، ١/ ٢٣٤ ـ ٢٣٩) ويرتفع تاريخ هذا القول إلى المدرسة الفيثاغورية في اتجاهاتها القديمة قبل سقراط ، وقد أوضحنا موقف الأستاذ نحو الألحان في كتابنا الموسوم : المنطق السينوي .

(٣٩٢) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ٤/ ٨٦ .

(٣٩٣) قارن : ابن سينا ـ شرح مقالة اللام (ضمن أرسطو عند العرب) ص٢٧ .

(٣٩٤) انظر : ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ، ٤/ ٨٧ ـ ٨٨

(٣٩٥) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ١٠١ـ ١٠٩

(٣٩٦) قارن : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ١٠٩ .

(٣٩٧) انظر : ابن سينا ـ المصدر السابق ، ٤/ ٩٩ ـ ١٠٠

(٣٩٨) انظر : ابن سينا ـ رسالة في السعادة ، حيدر آباد ١٣٥٣هـ ، ص ١٩ .

(٣٩٩) انظر : ابن سينا ـ كتاب النجاة ، ص ٢٩٥ .

(٤٠٠) لم نقصد بعبارتنا النيل من الأستاذ الرئيس ، بل قرّرنا ما هو واقع إذا قيست أقواله إلى ما ورد في كتب مسكويه وابن عدي والغزالي وغيرهم .

الملاحق

١ ـ السيرة بقلم صاحب السيرة

٢ ـ السيرة بقلم تلميذ صاحب السيرة

٣ ـ رسالة (العهد)

السيرة بقلم صاحب السيرة:

قال أبو عبيد : حدثني الشيخ الرئيس أبو علي قال :

« كان والدي رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور ، واشتغل بالتصرف . وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع بخارى يقال لها خَرْمَيْثَن وهي من أمهات القرى بتلك الناحية ، وبقربها قرية يقال لها أَفْشَنَة ، فتزوج أبي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن ، وولدت أنا فيها ، ثم ولد أخي . ثم انتقلنا إلى بخارى وأحضر لي معلم القرآن ومعلم الأدب ، وكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى [كان] يقضى مى العجب .

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ؛ وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم ، وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي ؛ وابتدأوا يدعونني إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . ثم كان يوجهني إلى رجل يبيع البقل ، قَيِّم بحساب الهند ، فكنت أتعلم منه .

ثم وصل إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي ، وكان يدّعي التفلسف ، فأنزله أبي دارنا ، واشتغل بتعليمي ، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ، وكنت من أحزم السائلين ، وقد ألفتُ طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذي جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بقراءة كتاب إيساغوجي على الناتلي ؛ فلما ذكر حد الجنس من أنه : المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ، فأخذته في تحقيق هذا بما لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب . وكان أي مسألة قالها تصورتها خيراً منه ، وحذر والدي من شغلي بغير العلم ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منه خبر .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، وأطالع الشروح ، حتى أحكمت علم المنطق . فأما

كتاب أوقليدس ، فإني قرأت عليه من أوله خمسة أشكال أو ستة ، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأجمعه .

ثم انتقلت إلى المجسطي ؛ ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : تول قراءتها ، وحلها بنفسك ، ثم اعرضها عليّ ، لأبين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب ، فحللته ، فكم من شكل ما عرفه إلا حين عرضته عليه ، وفهمته إياه .

ثم فارقني الناتلي متوجهاً إلى كُرْكانج ؛ واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من الفصوص والشروح من الطبيعيات والإلهيات ، وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ .

ثم رغبت في علم الطب ، وقرأت الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة ، فلذلك برزت فيه في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرءون عليّ علم الطب . وتعهدت المرضى فانفتح عليّ من أبواب المعالجات المصنفة من التجربة ما لا يوصف . وأنا مع ذلك مشغول بالفقه وأناظر فيه ، وأنا يومئذ من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرتُ على العلم والقراءة سنة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . ولم أنم في هذه المدة ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت بالنهار بغيره ، وجمعتُ بين يديّ ظهوراً فكل حجة كنت أنظر فيما أثبته من مقدمات قياسية ، وترتيبها ، وما عساها تنتج ، وأراعي شروط مقدماتها حتى تتحقق لي تلك المسألة . والذي كنت أتحير فيه من المسائل ، ولم أظفر بالحد الأوسط في القياس ، أتردد بسبب ذلك إلى الجامع ، وأصلي وأبتهل إلى مبدع الكل ، حتى يتضح لي المنغلق منه ، ويسهل المتعسر ؛ وأرجع بالليل إلى داري ، وأحضر السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب لكيما تعود إليّ قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذني أدنى نوم ، كنت أرى تلك المسائل بأعيانها في نومي واتضح لي كثير من المسائل في النوم ولم أزل كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني ؛ وكل ما علمته في ذلك الوقت ، فهو كما علمته ، لم أزدد إلى اليوم فيه شيئاً ، حتى أحكمت العلم المنطقي والطبيعي والرياضي .

وانتهيت إلى العلم الإلهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة فلم أفهم ما فيه ، والتبس عليّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وأنا لا أفهمه ، ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . فحضرت يوماً وقت العصر في الوراقين ، فتقدم دلال بيده كتاب ينادي عليه ، فعرضه عليّ ، فرددته ردَّ متبرم معتقد ألا فائدة في

هذا العلم . فقال لي : اشتره فصاحبه محتاج إلى ثمنه ، وهو رخيص وأبيعكه بثلاثة دراهم ؛ فاشتريته ، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى داري ، وأسرعت قراءته ، فانفتح عليَّ في الوقت أغراضُ ذلك الكتاب ؛ لأنه قد صار لي محفوظاً على ظهر القلب ؛ وفرحت بذلك ، وتصدقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى .

واتفق لسلطان الوقت ببخارى ، وهو نوح بن منصور ، مرضٌ تحيَّر الأطباء فيه . وقد كان اشتهر إسمي بينهم بالتوفر على العلم والقراءة ، فأجروا ذكري بين يديه ، وسألوه إحضاري ؛ فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسمت بخدمته . وسألته يوماً الإذن لي في الدخول إلى دار كتبهم ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها ، فأذن لي . ودخلت إلى دار ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديقُ كتبٍ منضدة بعضها على بعض ، ففي بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيتٍ علْم مفرد . فطالعتُ فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه . ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس ، ولم أكن رأيته قبل ذلك ، ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثمانية عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها ؛ وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي شيء بعد .

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي ، فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له المجموع ، وسميته باسمه ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى العلم الرياضي ، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة . وكان في جواري أيضاً رجل يقال له أبو بكر البرقي ، خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوجه في الفقه والتفسير والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب ، فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول في قريب من عشرين مجلدة . وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته كتاب البر والإثم ؛ وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده ، فإنه لم يعر أحداً ينتسخ منه .

ثم مات والدي ، وتصرفت بي الأحوال ؛ وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعتني الضرورة إلى الإخلال ببخارى والانتقال إلى كركانج ؛ وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها وزيراً ، وقدمت على الأمير بها ، وهو علي بن مأمون ؛ وكنت إذ ذاك على زي الفقهاء بطيلسان وتحت الحنك ، فرتبوا لي مشاهرة تقوم بكفاية مثلي .

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا ؛ ومنها إلى باورد ؛ ومنها إلى طوس ؛ ومنها إلى جَاجَرْم رأس حد خراسان ؛ ومنها إلى جُرْجان . وكان قصدي الأمير قابوس ، فاتفق في أثناء ذلك

أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك . ثم مضيت إلى دِهِسْتان ، ومرضت بها مرضاً صعباً ، وعدت منها إلى جرجان ، واتصل أبو عبيد الجوزجاني بي ، وأنشدت في حالي قصيدة فيها البيت القائل

لما عظمت فليس مصر واسعي   لما غلا ثمني عدمت المشتري

السيرة بقلم تلميذ صاحب السيرة :

قال الشيخ أبو عبيد : فهذا ما حكاه لي الشيخ من لفظه ، ومن هذا ما شاهدته أنا من أحواله والله الموفق . كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً في جواره ، وأنزله فيها ؛ وكنت أنا أختلف إليه كل يوم فأقرأ المجسطي وأستملي المنطق . وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية ؛ وصنف هناك كتباً كثيرة كأول القانون ، ومختصر المجسطي ، وكثيراً من الرسائل . ثم صنف في أول الجبل باقي كتبه . ثم انتقل إلى الري ، واتصل بخدمة السيدة وابنها مجد الدولة ، وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره . وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء ؛ وصنف هناك كتاب المعاد . وأقام بها إلى أن قصدها شمس الدولة ؛ بعد قتل هلال بن بدر ابن حسنويه ، وهزيمة عسكر بغداد .

ثم اتفقت له أسباب أوجبت خروجه إلى قزوين ، ومنها إلى همذان ، واتصاله بخدمة كذبانويه ، والنظر في أسبابها .

ثم اتفق معرفة شمس الدولة وإحضاره مجلسه ، بسبب قولنج كان قد أصابه ، وعالجه حتى شفاه الله ؛ وفاز من تلك المجالس بخلع كثيرة؛ ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير .

ثم اتفق نهوض الأمير إلى قرميسين لحرب عناز ، وخرج الشيخ في خدمته ، ثم توجه نحو همذان منهزماً راجعاً .

ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه وساموا الأمير قتله ، فامتنع عن قتله ، وعدل إلى نفيه من المملكة ، طلباً لمرضاتهم . فتوارى الشيخ في دار أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً ؛ فعاود القولنج الأمير شمس الدولة ، وطلب الشيخ ، فحضر مجلسه ، واعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرما مبجلا ، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً .

ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إنْ رضيتَ مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا الاشتغال بالرد عليهم ، فعلتُ ذلك ؛ فرضيت به .

فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء . وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون . فكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة ، وكان يقرأ غيري من القانون نوبة ، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيء مجلس الشراب بآلاته ، وكنا نشتغل به . وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار ، خدمةً للأمير . فقضينا على ذلك زمناً .

ثم توجه شمس الدولة إلى الطارم لحرب أميرها ؛ وعاوده القولنج في قرب ذلك الموضع ، واشتدت علته ، وانضاف اليه أمراض أخر جلبها سوء تدبيره ، وقلة قبوله من الشيخ ، فخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين همذان في المهد ، فتوفي في الطريق .

ثم بويع ابن شمس الدولة ، وطلبوا استيزار الشيخ ، فأبى عليهم . وكان علاء الدولة يطلب خدمته سراً ، والمصير إليه ، والانضمام إلى جانبه .

وأقام في دار أبي غالب العطار متواريا . وطلبتُ منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر أبا غالب ، وطلب منه الكاغد والمحبر فأحضرهما . وكتب الشيخ في قرب عشرين جزءا مقدار الثمن رءوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رءوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ، ويكتب شرحها . فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب منه جزءا .

ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبة علاء الدولة ، وأنكر عليه ذلك ، وحث في طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وحملوه إلى قلعة يقال لها فَرْدَجَان . وأنشد هناك قصيدة منها :

دخولي باليقين كما تراه ... وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر .

ثم قصد علاء الدولة همذان ، فأخذها . وانهزم تاج الملك ، ومر إلى تلك القلعة بعينها . ثم رجع علاء الدولة عن همذان ، وعاد تاج الملك بن شمس الدولة إلى همذان ، واستصحب الشيخ معه ، ونزل في دار العلوي ، واشتغل بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء . وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهداية ، ورسالة حي بن يقظان وكتاب القولنج . وأما الأدوية القلبية فإنما صنفها

أول وروده همذان .

وكان تقضى على هذا زمان ، وتاج الملك في أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة . ثم عزم الشيخ على التوجه إلى أصفهان، فخرج متنكراً ، وأنا معه وأخوه في زي الصوفية ، إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان ، بعد أن قاسينا شدائد في الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ ، وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة ، وأنزل في محلة يقال لها كون كنبد، في دار عبد الله بن بابي ، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه ، وصادفه من مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله .

ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه ، فحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ في جملتهم ، فما كان يطاق في شيء من العلوم .

واشتغل بأصفهان بتتميم كتاب الشفاء ، ففرغ من المنطق والمجسطي . وكان قد اختصر أوقليدس والأرثماطيقي والموسيقى ؛ وأورد في كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية . أما في المجسطي فأورد عشرة أشكال في اختلاف المنظر ، وأورد في آخر المجسطي من علم الهيئة أشياء لم يسبق إليها . وأورد في أوقليدس شبهاً ، وفي الأرثماطيقي خواص حسنة ، في الموسيقى مسائل غفل عنها الأولون . وتم كتاب الشفاء ما خلا كتابي النبات والحيوان ، فإنه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى سابورخواست في الطريق . وصنف أيضاً في الطريق كتاب النجاة .

واختص بعلاء الدولة وصار من ندمائه ، إلى أن عزم علاء الدولة على قصد همذان . وخرج الشيخ في الصحبة ، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة . فأمر الأمير الشيخ برصد هذه الكواكب ، وأطلق من الأموال ما يحتاج إليه ، وابتدأ الشيخ به . وولاني اتخاذ آلاتها ، واستخدام صناعها ، حتى ظهر كثير من المسائل . وكان يقع الخلل في أمر الأرصاد لكثرة الأسفار وعوائقها . وصنف الشيخ بأصفهان كتاب العلائي .

وكان من عجائب الشيخ أني خدمته خمساً وعشرين سنة ، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته في العلم ، ودرجته في الفهم . وكان الشيخ جالساً يوماً بين يدي الأمير، وأبو منصور الجبائي حاضر ، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ وقال له : أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما نرضى كلامك فيها .

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين . واستدعى بكتاب تهذيب اللغة من خراسان ، من تصنيف أبي منصور الأزهري . فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشد ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة في اللغة ، وكتب ثلاثة كتب : أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الصابي ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها ؛ ثم أوعز الأمير بعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي ، وذكر : إنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها . فنظر فيها أبو منصور ، وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : ما تجهله من هذا الكتاب ، فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة . وذكر له كتباً معروفة في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها . وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة ، غير ثقة فيها . ففطن أنَّ تلك الرسـ ـل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب ، لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض . ثم توفي ، وبقي الكتاب على مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه .

وكان قد حصل تجارب كثيرة فيما باشر من المعالجات ، وعزم على تدوينها في كتاب القانون . من ذلك أنه تصدع مرة فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقة ولفه في خرقة ، وغطى بها رأسه ، وفعل ذلك حتى قوي الموضع ، وامتنع عن حلول تلك المادة ، وعوفي .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى جلنجبين السكر ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة منٍّ ، وشفيت .

وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ، ووقعت نسخة إلى شيراز ، ونظر فيها جماعةٌ من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبهة في مسائل منها ، وكتبوها على جزء . وكان القاضي بشيراز من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرماني صاحب إبراهيم بن بابا الديلمي المشتغل بعلم الباطن ، فأضاف إليه كتاباً إلى أبي القاسم ، وأنفذهما مع ركابي قاصديه وسأله عرض الجزء على الشيخ ، وينجز جوابه فيه . فحضر الشيخ أبو القاسم في صائف عند اصفرار الشمس عند الشيخ ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه ، والناس يتحدثون وهو ينظر فيه . ثم خرج أبو القاسم ؛ وأمرني الشيخ بإحضار البياض ، فعلدت له خمسة أجزاء ، كل واحد عشرة أوراق بالربع الفرعوني . وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ، وأمرنا بإحضار الشراب ، وأجلسني وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل . وكان يكتب ويشرب إلى نصف

الليل ، حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف . وعند الصباح حضر رسوله يستحضرني بحضرته ، وهو على المصلى ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، وقال : خذها وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرماني ، وقل له : استعجلتُ في الإجابة عنها لئلا يتعوق الركابي . فلما حملتها تعجب كل العجب ، وصرف الفيج ، وأعلمهم بهذه وصار الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف فيها رسالة . وبقيت أنا ثمان سنين مشغولا بالرصد ، وكان غرضي تبيين ما يحكيه بطليموس في أرصاده .

وصنف الشيخ كتاب الإنصاف ، واليوم الذي قصد فيه السلطان مسعود أصفهان ، نهب عسكرُه رَحْلَ الشيخ ، وكان الكتاب في جملته ، وما وُقف له على أثر .

وكان الشيخ قوي القوى كلها ، وقوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ، ويشتغل به كثيراً ، فأثر في مزاجه . وكان يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش ، على باب الكرخ ، أصاب الشيخ القولنج ، ولحرصه على البرء إشفاقاً على هزيمة يدفع إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض ، حقن نفسه في يوم واحد ثمان مرات ، فتقرح بعض أمعائه ، وظهر به سَحْج ، وأحوج إلى المسير مع علاء الدولة ، نحو إيذج بسرعة ، فظهر به هناك الصرع الذي يتبع القولنج . ومع ذلك فقد كان يدبر نفسه ويحتقن للسحج ولبقية القولنج ، فأمر يوماً باتخاذ دانقين بذر الكرفس في حملة الحقنة ، طلباً لكسر ريح القولنج . فطرح بعض الأطباء الذي كان يتقدم إليه بمعالجته من بذر الكرفس خمسة دراهم لست أدري أعمداً فعله أم خطأ لأني لم أك معه . فازداد السحج من حدة البذر . وكان يتناول المثروديطوس لأجل الصرع ، فطرح بعض غلمانه فيه شيئاً من الأفيون ، وناوله إياه فأكله وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزائنه ، فتمنوا هلاكه ، ليأمنوا عاقبة أفعاله . ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان ، فاشتغل بتدبير نفسه . وكان من الضعف بحيث لا يستطيع القيام ، فلم يزل يعالج نفسه ، حتى قدر على المشي ، وحضر مجلس علاء الدولة ، وهو مع ذلك لا يتحفظ ، ويكثر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، وكان ينتكس ويبرأ كل وقت .

ثم قصد علاء الدولة همذان وسار الشيخ معه ، فعاودته العلة في الطريق ، إلى أن وصل إلى همذان ، وعلم أن قوته سقطت ، وأنها لا تفي بدفع المرض . فأهمل مداواة نفسه وكان يقول : المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير . والآن فلا تنفع المعالجة . وبقي على هذا أياماً . ثم انتقل إلى جوار ربه .

ودفن بهمذان في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ، وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة وجميع عمره ثمانية وخمسون سنة . لقاه الله صالح أعماله بمنه وكرمه .

رسالة (العهد)

تمهيد:

تتميّز رسالة العهد بأنها تعبير ذاتي عن تزكية النفس وطهارتها ؛ بالإضافة إلى كونها محاولة تتصف بالالتزام بين العبد وخالقه ، يتجنب فيها العبد الخطايا والآثام ، ويسلك مسلك العارفين المقربين إليه ؛ حتى « يصير تخيّل الواجب والصواب هيئة نفسانية » - على ألاّ يدع لذاته الترهّب والانزواء ، بل يتعاطف مع الناس الخيّرين ، ويصدق القول معهم ، ويمدّ إليهم يد العون عند الحاجة إليها . فمنْ عاهد اللهَ على ذلك فإنّ اللهَ يوفقه بما يرجوه ويتوخاه .

ومما يَلْفِت النظر حقاً في هذا (العهد) السينوي الذي كتبه الفيلسوف لنفسه ، كما يقول ، الإشارة الصريحة إلى جواز استعمال الخمرة ؛ ولكن بشرط أنْ لا يكون شربها تلهياً « بل تشفّياً وتداوياً وتقوّياً ! » - ولسنا نعلم أنّ فقيهاً من فقهاء المسلمين أباحها على هذا الوجه من التوسّع الذي دعا إليه ابن سينا في عهده ! .

وأيّاً ما كان ؛ فمشكلة (العهد) إنه يرد - فيما هو متوافر من مخطوطاته - على صورتين : إحداهما خطاب فردي يعاهد فيه الحكيم ربه عهداً يقطعه على نفسه ، والأخرى منهما تتصف بالتثنية ؛ أي بصيغة المثنى « فلان وفلان عاهدا . . » والصورة الأخيرة أوسع نصاً من الأولى ، وقد نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي عن مخطوطة دار الكتب المصرية المرقمة (٦ م حكمة وفلسفة)[١] . . ونُشرت الصورة الأولى على حواشي كتاب (شرح الهداية الأثيرية)[٢] وقد اعتمدنا نصّها بعد التصحيح والتصويب ، ونُشرتْ أيضاً في (تسع رسائل في الحكمة)[٣] بنص لا يتفق - إلاّ في الأقل - مع النّصين السابقين وبسعةٍ لا تدعو إليها طبيعة (العهد) .

---

(١) انظر : د . عبد الرحمن بدوي - أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .
(٢) انظر : صدر الدين الشيرازي - شرح الهداية الأثيرية ، طهران طبعة حجرية ١٣١٣ هـ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .
(٣) انظر : ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة ، القاهرة ١٩٠٨ ، ص ١٤٢ - ١٥١ .

أما النسخ التي ورد فيها (العهد) على صيغة الفرد الواحد ، فهي مخطوطات بريطانيا وبعض مخطوطات إستانبول . وورد على الصيغة الثانية في مخطوطتي أيا صوفيا ونور عثمانية(٤) ومخطوطة القاهرة سابقة الذكر . . ونحن نميل إلى تفضيل الصورة الأولى ؛ في الوقت الذي لا نتنكر فيه للثانية ، ولكننا لا نتفق مع الرأي الذي قدمه الدكتور بدوي في تبرير التثنية الواردة في النص ؛ بحيث أنَّ ابن سينا « جعل الأنا والنفس شخصين عبّر عنهما بقوله : فلان وفلان ! » - أجل ؛ لا نرىٰ ذلك ، رغم أنَّ الدكتور بدوي كان صريحاً مع نفسه حين أضاف قائلاً « إنَّ هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد ! » . . أما نحن ، ففي حال عدم تنكرنا للصورة الثانية ، فإننا نجد في تبريرها إنها صيغتْ بصيغة الإثنينية المنفصلة صورة وبدناً ، أعني أنهّا تعبير حقيقي عن ابن سينا وعن شخص ثانٍ معه ؛ وهذا الشخص المَعْني هنا - كما نتصور - هو الظّل الذي واكب الأستاذ الرئيس قرابة ربع قرنٍ من الزمان ، أو ما يعادل نصف عمر الفيلسوف تقريباً ؛ بحيث كان صاحبه وصديقه وتلميذه ونديمه ، وأعني به (الجوزجاني) - لأنَّ العبارة الواردة في النص الثاني التي يقول فيها « وأما المشروب فإنْ يهجرا شربه تلهياً . . » تشير بوضوح إلى أن الخطاب ليس للأنا والنفس ، بل هو إصحار عن موقفين متعينين لشخصين متلازمين في السرّاء والضرّاء . . ولا نجد في ذلك ما يحول دون قبول هذا الفرض الذي رأيناه ؛ ويبقىٰ الأمر مفتوحاً أمام الباحثين وآرائهم .

النص:

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ره) في عهدٍ عاهد اللهَ فيه « إنّه عاهده بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها إنْ بشهوةٍ أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف مخالفة جوهره الزكي ، إلاّ فسخه ومسخه ومحاه ومحقه ، ولا يدع فكره وتخيلاته تتعاطى إلاّ الفكرة في جلال الملكوت ، وجناب الجبروت ؛ يكون ذلك قصاراها ولا يتعدّاها . ولا يترك الخيال ألبتة إلاّ مقدمة لرأيٍ اعتقادي أو نظري لزينة الهيئة ، لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس ؛ وذلك بذكر القدّوس ، ولا يرخص السّنة العقلية في إغفالها ، لكن يحجر على النفس ما لا ينبغي ؛ إذْ لا فائدة فيه ، فضلاً عن فعله ، حتى يصير تخيّل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيّلاً ، حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ؛ فتصدق الأحلام والفِكَر . وأنْ يجعل حبّ الخير للناس والمنفعة فضلاً إليهم ، وعشق الأخيار وحبّ تقويم الأشرار وردْعهم أمراً طبيعياً

(٤) انظر : د . يحيى مهدوي - فهرست مصنفات ابن سينا ، ص ١٨٢ .

جوهرياً . ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطارها بكل الفساد بالبال ، حتى يتمكن تمكّن المعتاد . وأما اللذّات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة ؛ على أنْ يكون هذا حاضراً عندما يستعمل بالبال . وتكون النفس الناطقة هي المدبرّة ؛ لأنَّ القوة الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً . بل ينبغي أنْ تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذّات لذاتها أمراً طبيعياً للنفس ، وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما المشروب ذاته فيهجر شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً وتقوّياً. والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس ، وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية . ثم يعاشر كلّ فرقةٍ بعادتها ورسمها ؛ فيعاشر الرزين بالرزانة ، والماجن بالمجون مُسْتراً باطنه عن الناس . ولكن لا يتعاطى في المساعدة فاحشة ولا يغلط بهجْر . وأنْ يسمح بالمقدور والتقدير من المال لمَنْ تقع له إليه حاجة من الشركاء له في النوع إذا لم يكن خللٌ في المعيشة ظاهراً . وإنْ يحفظ سرّ كل أخٍ في أهله وأولاده والمتصلين به ، حتى يقوم في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع ، وأنْ يفي بما يَعِد أو يوعد ، ولا يجري في أقاويله الخُلْف ، وأنْ يركب لمساعدة الناس كثيراً ممّا هو خلاف طبعه . ثم لا يقصرّ في الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الإلهية ، والمواظبة على التعبدات البدنية . ويكون دأبه ودوام عمره ، إذا خلا وخلص من المعاشرين ، تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول ومُلْكه ، وكنْس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس . فَمنْ عاهد اللهَ أنْ يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة ، كان اللهّ له ووفقه لما يتوخاه منه ، بمنّه وسعة جوده . والسلاح » .

تمت الرسالة والحمدلله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين ، في غرّة شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣١٣ هـ .

فهرس
المصادر والمراجع

(أ) العربية :

● د . إبراهيم مدكور :

ـ الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ .

● ابن أبي اصيبعة :

ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ـ تحقيق د . نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ .

● ابن الأثير :

ـ الكامل في التاريخ ، بيروت ١٩٦٧ .

● ابن حزم :

ـ كتاب الفصل ، القاهرة ١٩٢٨ .

● ابن رشد :

ـ تهافت التهافت ـ تحقيق الأب بوبيج ، بيروت ١٩٣٦ .

● ابن سينا :

ـ موسوعة الشفاء الفلسفية :

١ ـ المدخل إلى المنطق ، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني ، تصدير د . ابراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٥٢ .

٢ ـ كتاب المقولات ، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وأحمد فؤاد الأهواني وسعيد زايد ، القاهرة ١٩٥٩ .

٣ ـ كتاب العبارة ، تحقيق محمود الخضيري ، تصدير د . ابراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٧٠ .

٤ - كتاب القياس ، تحقيق سعيد زايد ، تصدير د . ابراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٤ .
٥ - كتاب البرهان :
(أ) تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ .
(ب) تحقيق د. أبو العلا عفيفي ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٥٦ .
٦ - كتاب الجدل ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، تصدير د . ابراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٥ .
٧ - كتاب السفسطة ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٥٨ .
٨ - كتاب الخطابة ، تحقيق د . محمد سليم سالم ، تصدير د . إبراهيم مدكور القاهرة ١٩٥٤ .
٩ - كتاب الشعر ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ١٩٦٦ .
١٠ - السماء والعالم والكون والفساد والأفعال والانفعالات ، تحقيق محمود قاسم ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٩ .
١١ - كتاب المعادن والآثار العلوية ، تحقيق د . عبد الحليم منتصر وسعيد زايد وعبد الله اسماعيل ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٥ .
١٢ - كتاب النفس ، تحقيق د . فضل الرحمان ، أكسفورد ، المملكة المتحدة ، ١٩٥٩ . . ثم حققه ثانية في القاهرة الأب جورج قنواتي وسعيد زايد ، وصدّره د . ابراهيم مدكور عام ١٩٧٥ .
١٣ - كتاب النبات ، تحقيق د . عبد الحليم منتصر وسعيد زايد وعبد الله إسماعيل ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٥ .
١٤ - أصول الهندسة ، تحقيق د . عبد الحميد صبره ، وعبد الحميد لطفي مظهر ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٧٦ .
١٥ - جوامع علم الموسيقى ، تحقيق زكريا يوسف ، تصدير د . أحمد فؤاد الأهواني ومحمود أحمد الحفني ، القاهرة ١٩٥٦ .
١٦ - كتاب الإلهيات ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد ، تصدير د . إبراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٦٠ .
- الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي) تحقيق د. سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٧ ، ١٩٥٧ ، ١٩٥٨ .
- كتاب النجاة ، نشرة محي الدين صبري الكردي ، القاهرة ١٩٣٨ .

- كتاب التعليقات ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- كتاب المباحثات وشرح حرف اللام وشرح كتاب أثولوجيا وتعليقات على كتاب النفس ورسائل خاصة بإبن سينا ، حققها د . عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ .
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ؛ تتضمن الموضوعات التالية :
١ - رسالة في الاجرام العلوية .
٢ - رسالة في القوى النفسية وإدراكاتها .
٣ - رسالة في الحدود .
٤ - رسالة في أقسام العلوم العقلية .
٥ - رسالة في إثبات النبوات .
٦ - الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية .
٧ - رسالة في العهد (انظر الملاحق) .
٨ - رسالة في علم الأخلاق .
٩ - قصة سلامان وأبسال .

القاهرة ١٩٠٨ ، وحققتْ الرسالة الثالثة مدام كواشون ، القاهرة ١٩٦٣ ، وحقّق د . عبد السلام هارون الرسالة السادسة في نوادر مخطوطاته عام ١٩٥٤ ونشر رسالة العهد (بصورتها الثنائية) د . عبد الرحمن بدوي ضمن أرسطو عند العرب .

- رسالة في ماهية العشق ، تحقيق أحمد آتش ، استانبول ١٩٥٣ .
- كتاب المجموع ، تحقيق محمد سليم سالم ، القاهرة ١٩٥٠ .
- رسالة في قوى النفس ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٥٢ .
- رسالة في ماهية الصلاة ، ليدن ١٨٩٤ ، طهران ١٣١٣ ، القاهرة بدون تاريخ .
- رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق د . محمد ثابت الفندي ، القاهرة ١٩٣٤ .
- الرسالة الأضحوية ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ .
- كتاب عيون الحكمة (ضمن رسائل ابن سينا) تحقيق حلمي ضياء اولكن ، استانبول ١٩٥٣ .
- كتاب القانون في الطب ، روما ١٩٥٣ .
- رسالة العروس ، تحقيق شارل كونس ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد الرابع ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ديوان ابن سينا ، تحقيق نور الدين عبد القادر وهنري جاهيه ، كلية الطب ، الجزائر .

● ابن قيّم الجوزيه :
- كتاب الروح ، حيدر آباد ، ١٣٢٤ هـ .

● أبو البركات البغدادي :
- المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد ١٩٣٥ .

● أبو الفرج الأصبهاني :
- كتاب الأغاني ، بيروت ١٩٦٥ .

● د . أحمد فؤاد الأهواني :
- علم النفس عند ابن سينا ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد الرابع ١٩٥٢ .

● ارسطوطاليس :
- كتاب الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح وآخرين ، حقّقه د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ .
- كتاب النفس ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ .

● الأشعري - أبو الحسن :
- مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٩٥٠ .

● د . أمين الخولي :
- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ، القاهرة ١٩٣١ .

● البيروني - أبو الريحان :
- كتاب الأثار الباقية ، طبعة ليبزك ١٩٢٣ .
- تحقيق ما للهند من مقولة ، حيدر آباد ١٩٣٦ .

● البيهقي - ظهير الدين :
- تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) ، تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ١٩٧٦ .

● جابر بن حيان :
- مختار رسائل جابر بن حيان ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٥٤ هـ .

● الجرجاني - علي بن محمد الحسيني :
- كتاب التعريفات ، القاهرة ١٩٣٨ .

● د . جعفر آل ياسين :
- المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ، بيروت ١٩٨٠ .
- فيلسوفان رائدان : الكندي والفارابي ، بيروت ١٩٨٠ .
- كتاب تحصيل السعادة للفارابي : تحقيق وتقديم وتعليق ، بيروت ١٩٨١ .
- الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ، بيروت ١٩٧٩ .
- مؤلفات الفارابي (بالاشتراك) ، بغداد ١٩٧٥ .
- فلاسفة يونانيون : من طاليس إلى سقراط ، بيروت ١٩٧٥ .
- المنطق السينوي : دراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا ، بيروت ١٩٨٣ .
- ابن سينا والمبادىء العامة ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ١٩٦٣ .

● د . جميل صليبا :
- المعجم الفلسفي ، بيروت ١٩٧٨ .
- تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٧٣ .
- من أفلاطون إلى ابن سينا ، بيروت ١٩٧٩ .

● د . جورج قنواتي :
- مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٢ .

● جول لابوم :
- تفصيل آيات القرآن الكريم (ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة ١٩٢٤ .

● جون ماكوري :
- الوجودية (ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام) سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٢ .

● دي بور :
- تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة بدون تاريخ .

● الرازي - أبو بكر :
- رسائل الرازي الفلسفية ، تحقيق بول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ .

● الرازي - أبو حاتم :
- كتاب الزينة ، تحقيق د . حسين الهمداني ، القاهرة ١٩٥٢ .

● السهروردي ـ شهاب الدين :
ـ كتاب المطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) نشرة هنري كوربان ، استانبول ١٩٤٥ .
ـ عوارف المعارف ، بيروت ١٩٦٦ .

● د . سيد حسين نصر :
ـ ثلاثة حكماء مسلمين (الترجمة العربية) بيروت ١٩٧١ .

● شارل كوتس :
ـ الأراجيز الطبية في تراث ابن سينا (الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد) القاهرة ١٩٥٢ .

● صدر الدين الشيرازي :
ـ الأسفار الأربعة ، طهران ١٣٨٠ ـ ١٣٨٣ هـ .
ـ شرح الهداية الأثيرية ، طهران (طبعة حجرية) ١٣١٣ هـ .

● د . طيّب تيزيني :
ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ١٩٧١ .

● د . عادل فاخوري :
ـ منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث ، بيروت ١٩٨٠ .

● عباس محمود العقاد :
ـ الشيخ الرئيس ابن سينا (سلسلة اقرأ رقم ٤٦) القاهرة ١٩٤٦ .

● د . عبد الرحمن بدوي :
ـ مذاهب الإسلاميين ، الجزء الثاني ، بيروت ١٩٧٣ .
ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (بحوث مترجمة) ، القاهرة ١٩٤٠ .
ـ أرسطو عند العرب (نصوص محقّقة) القاهرة ١٩٤٧ .
ـ الزمان الوجودي ، القاهرة ١٩٤٥ .

● عبد الرزاق الحسني :
ـ الصابئون في حاضرهم وماضيهم ، بيروت ١٩٨٠ .

● عبد القاهر الجرجاني :
ـ أسرار البلاغة ، تحقيق هـ . ريتر ، استانبول ١٩٥٤ .

● عبد الكريم الشهرستاني :
- كتاب الملل والنحل ، القاهرة ١٩٤٩ .
- نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق الفرد جيوم ، لايدن بدون تاريخ .
- كتاب مصارعة الفلاسفة ، تحقيق د . سهير محمد مختار ، القاهرة ١٩٧٦ .

● عبد الكريم القشيري :
- الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ .

● د . عثمان أمين :
- الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٥٩ .

● علي أصغر حكمت :
- الأثار الفارسية الفارسية لابن سينا (الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد) القاهرة ١٩٦٢ .

● علي بن فضل الكيلاني :
- توفيق التطبيق ، تحقيق د . محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٥٤ .

● د . علي سامي النشار :
- المنطق الصوري ، نشأته وتطوره ، القاهرة ١٩٥٥ .

● الغزالي - أبو حامد :
- معيار العلم (في المنطق) القاهرة ١٣٢٩ هـ ، بيروت ١٩٧٨ .
- تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ .

● الفارابي :
- إحصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٩ .
- رسالة في الخلاء ، نشرة نجاتي لوغال وزميله ، انقره ١٩٥١ .
- كتاب التعليقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ .
- كتاب الحروف ، تحقيق د . محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ .
- شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة ، تحقيق كوتس وستانلي ، بيروت ١٩٧١ .
- كتاب تحصيل السعادة ، تحقيق د . جعفر آل ياسين ، بيروت ١٩٨١ .

● فرنتز روزنتال :
- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي (الترجمة العربية) ، بيروت ١٩٦١ .

● قدامة بن جعفر :
- نقد الشعر ، تحقيق س . أ . بونيباكر ، لايدن ١٩٥٦ .

● قسطا بن لوقا :
- كتاب الفرق بين الروح والنفس ، تحقيق حلمي ضياء اولكن ، استانبول ١٩٥٣ ، ونشره الأب لويس شيخو ضمن (مقالات فلسفية قديمة) بيروت ١٩١١ .

● القفطي - جمال الدين :
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، نشرة ليبرت ، ليبزك ١٩٠٣ .

● كولد تسيهر :
- موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل (الترجمة العربية ضمن كتاب د . عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٠ .

● الكونت دي جلارزا :
- محاضرات [في] الفلسفة العامة وتاريخها ، القاهرة ١٩٢٠ .

● ماكس مايرهوف :
- من الاسكندرية إلى بغداد (الترجمة العربية ضمن كتاب د . عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة ١٩٤٠ .

● مجمع اللغة العربية :
- المعجم الفلسفي (بإشراف د . إبراهيم مدكور) القاهرة ١٩٧٩ .
- المعجم الوسيط ، طهران ، بدون تاريخ .

● محمد البهي :
- واجب الوجود عند ابن سينا ، مجلة الكتاب المصرية ، السنة الرابعة / ١٩٥٢ .

● د . محمد ثابت الفندي :
- مع الفيلسوف ، بيروت ١٩٧٤ .

● محمد حسين بن خلف (المشهور ببرهان قاطع) :
- معجم برهان قاطع ، طهران ١٩٦٥ (مادة سينا) .

● محمد رضا الشبيبي :
- تراثنا الفلسفي ، بغداد ١٩٦٥ .

● د . محمد عابد الجابري :
- نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، بيروت ١٩٨٠ .

● محمد عبده :
- شرح العقائد العضدية ، القاهرة .

● د . محمد عثمان نجاتي :
- الإدراك الحسي عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٦١ .

● د . محمد غلاب :
- مشكلة الألوهية ، القاهرة ١٩٤٧ .

● محمد القزويني :
- جهار مقالة (المقالات الأربع) ترجمها إلى العربية عبد الوهاب عزام و د . يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٤٩ .

● محمد محسن الطهراني :
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، النجف ١٣٧٥ هـ .

● محمد محيط الطباطبائي :
- ميلاد ابن سينا ، (الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد) القاهرة ١٩٥٢ .

● د . محمد مصطفى حلمي :
- الحب الإلهي في التصوف الاسلامي ، القاهرة ١٩٦٠ .

● محمد وهبي :
- ابن سينا الطبيب ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد ٤ / ١٩٥٢ .

● محمود الخضيري :
- تلاميذ الرئيس ابن سينا ، مجلة الكتاب المصرية ، العدد ٤ / ١٩٥٢ .

● د . محمود فهمي زيدان :
- في النفس والجسد : بحث في الفلسفة المعاصرة ، الإسكندرية ، بدون تاريخ !

● د . محمود قاسم :
- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام ، القاهرة ١٩٤٩ .

● د . مصطفى جواد :
- الثقافة العقلية والحالة الاجتماعية في عصر ابن سينا ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الرابع ، الجزء الثاني ، بغداد ١٩٥٦ .

● مصطفى عبد الرازق :
- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ .
- فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥ .

● مصطفى عمر :
- ابن سينا وتعليم الطب (الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد) القاهرة ١٩٥٢ .

● د . مصطفى غالب :
- ابن سينا (الموسوعة الفلسفية) ببيروت ١٩٧٩) .

● مؤلف مجهول (؟) :
- منتخب صوان الحكمة ، تحقيق د . دنلوب ، كمبردج ١٩٧٩ .

● ناجية مراني :
- مفاهيم صابئية مندائية ، بغداد ١٩٨١ .

● نصير الدين الطوسي :
- رسالة في أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد ، تحقيق محمد تقي دانش پزوه ، طهران ١٣٣٥ .

● يحي بن أحمد الكاشي :
- نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا ، تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٥٢ .

● د . يحي مهدوي :
- فهرست مصنفات ابن سينا ، طهران ١٣٣٣ .

● يوسف كرم :
- المعجم الفلسفي (بالاشتراك) ، القاهرة ١٩٧١ .
- تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٦ .

(ب) الاجنبية :

— Afnan, S.

— *Avicenna, His Life and Works*, London. 1958.

— Aristotle.

The Works of Aristotle, trnaslated into English Under the Editor ship of Sir David Ross, Oxford, 1908-1930

— Ayer, A. I.

The Foundation of Empirical Knowledge, London, 1940

— Corbin, H.

Avicenna and the Visionary Recital, London, 1960

— Crombie, A. C.

Avicenna's Influnce on the Mediaeval Scientific Tradition, London, 1952.

— Gibb, H. A.

« *The Millenary of Ibn Sina* » *BSOAS*, XIV, 496-500, 1952.

— Gilson, E.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, 1955.

— Massignon, L.

Recueil de Textes Inédits Concernant l'histoire de Mystique en pays de l'Islam, Paris, 1936.

— Rosenthal, M. and Yudin, P.

Dictionary of Philosophy, Moscow, 1967.

— Runes, D. D.

Dictionary of Philosophy, New York, 1942.

— Russel, B.

An Outline of Philosophy, London, 1927

— Walzer, R. R.

Greed into Arabic, Oxford, 1962.

ثَبْتُ الكتاب